

प्रमाणादर्थसंसिद्धिस्तदाभासाद्विपर्यय ।
 इतिवक्ष्ये तयोर्लक्ष्ये सिद्धमल्प लघीयस ।
 परीक्षामुखमादर्शं हेयोपादेयतत्त्वयो ।
 सविदे मादृशो बालः परीक्षादक्षवद् व्यवाम् ॥

आद्य श्लोकमें ग्रन्थ प्रयोजन तथा उसकी रचनाकी प्रतिज्ञा की है । और प्रतिज्ञानुसार ग्रन्थ रचना की है । सूत्रकारने हेय-उपादेय तत्त्वका यथाय बोध कराने के लिए परीक्षकके समान दर्पण कृतित्व बनाई ।

प्रतिपाद्य विषय — प्रथम परिच्छेदमें १३ सूत्रों द्वारा प्रमाणका स्वरूप तथा प्रमाणके प्रामाण्यके स्वतन्त्रत्व ररनस्तत्त्वका निर्णय किया है द्वितीय परिच्छेदमें प्रमाण के प्रत्यक्ष परोक्ष दो भेद बताये हैं । प्रत्यक्षके साव्यवहारिक तथा मुख्य भेदोंको १२ सूत्रोंसे प्रतिपादन किया है । तृतीय परिच्छेदमें परोक्ष प्रमाणके स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान, भागमका १०१ सूत्रोंमें कथन है । चतुर्थमें ६ सूत्रों द्वारा प्रमाणके विषय सामान्यविशेषात्मकको समझाया है । सामान्य विशेषके भेद भी दर्शाये हैं । पाचवें परिच्छेदमें ३ सूत्रों द्वारा प्रमाणका फल साक्षात्, भ्रजाननिवारण, परम्परा दान-उपादान उपेक्षा कहकर उसे प्रमाणसे कथचित् भिन्न अभिन्न सिद्ध किया है । छठे परिच्छेदोंमें प्रत्यक्षाभास परोक्षाभासका स्वरूप बताकर जय-पराजय व्यवस्था बताई है । इसमें ७४ सूत्र हैं । इस प्रकार इस ग्रन्थमें जैन न्यायके सभी मौलिक ग्राह्य विषयोंका पूर्ण व्यवस्थित चयन हुआ है ।

न्याय विषयके ऐसे कठिन दार्शनिक विषयका आख्यात्मक सम्बन्ध दिखाकर न्यायादि अनेक विषयके पारखी, मनीषी विद्वान् श्री १०५ क्षुल्लक मनोहर जी वर्णी सहजानन्द महाराजने परीक्षामुखसूत्रप्रवचन द्वारा सरल सुबोध स्पष्ट किया है । समय-सारादि अनेक ग्रन्थोंपर प्रवचन करने वाले विद्वानके प्रीति जानने इसे दुर्लभतासे बचाया है जो कि न्याय विषयक गम्भीर अध्ययन चिन्तन एवं सुयोग्य विद्वत्ताका ही सुन्दर मधुर फल है । न्यायविषयक क्षेत्रमें तत्त्व निर्णायक आधार प्रमाण ही होता है । इसलिये प्रमाण और प्रामाण्यकी परीक्षा करना अत्यावश्यक है । इन प्रवचनों द्वारा लोकमें प्रमाणविषयक विपरीत धारणायें दूर होगी ।

मुझे इन प्रवचनोंका प्रूफ शोधनका अवसर मिला है । मैं आशा करता हू कि आख्यात्मक तत्त्वके विज्ञ रसिक जन इनके स्वाध्याय द्वारा लाभ उठावेंगे ।

—देवचन्द, जैन, एम० ए०

परीक्षामुखसूत्रप्रवचन

[२४, २५, २६ भाग]

प्रवक्ता •

अध्यात्मयोगी न्यायतीर्थ पूज्य श्री १०२ पुस्तक
श्री मनोहर जी वर्णी 'सहजानन्द' जी महाराज

सम्पादक :

पं० देवचन्द जी शास्त्री, सहारनपुर

प्रबन्ध-सम्पादक •

वैजनाथ जैन, ट्रस्टी सदस्य सहजानन्द शास्त्रमाला
यादगार बहतला, सहारनपुर

प्रकाशक :

मंत्री, सहजानन्द शास्त्रमाला
१८५ ए, रणजीतपुरी, सदर मेरठ

प्रबन्ध-सम्पादक •

प्रमुक्तक

पं० कोशीराम शर्मा 'प्रफुल्लित'

साहित्य प्रेस, सहारनपुर

श्री सहजानन्द शास्त्रमालाके संरक्षक महानुभाव—

- (१) श्रीमान् ला० महावीरप्रसाद जी जैन, वंकरगं, सदर-मेरठ सरक्षक,
अध्यक्ष एवं प्रधान ट्रस्टी
(२) श्रीमती सी० फूलमाला देवी, धर्मपत्नी श्री ला० महावीरप्रसाद जी
जैन वंकरगं, सदर मेरठ, मरक्षिका

श्री सहजानन्द शास्त्रमालाके प्रवर्तक महानुभाव—

१	श्रीमान् ला० लालचन्द जी जैन मर्राफ	सहारनपुर
२	" गेठ भवरीलाल जी जैन पाण्ड्या	भूमरीतिलैया
३	" कृष्णचन्द जी रईस	देहरादून
४	" सेठ जगन्नाथ जी जैन पाण्ड्या	भूमरीतिलैया
५	" श्रीमती माधवी देवी जैन	गिरीडोह
६	" मित्रसैन नाहरसिंह जी जैन	मुजफ्फरनगर
७	" प्रेमचन्द धामप्रकाश जी जैन प्रेमपुरी	मेरठ
८	" सनेकचन्द लालचन्द जी जैन	मुजफ्फरनगर
९	" दीपचन्द जी जैन रईस	देहरादून
१०	" बाबूमन प्रेमचन्द जी जैन	ममूरी
११	" बाबूराम मुगारोवाल जी जैन	जबानपुर
१२	" फेवलराम उग्रमैन जी जैन	जगाधरी
१३	" गेंदामन दगहू शाह जी जैन	मनावद
१४	" मुकन्दलाल गृलशनराय जी जैन नई मण्डी	मुजफ्फरनगर
१५	" श्रीमती धर्मपत्नी बा० कैलाशचन्द जी जैन	देहरादून
१६	" जयकुमार धीरसैन जी जैन मर्राफ	सदर मेरठ
१७	" मन्नी दिगम्बर जैन समाज	खण्डवा
१८	" बाबूराम प्रकलरूपप्रसाद जी जैन	तिस्सा
१९	" विशालचन्द जी जैन रईस	सहारनपुर
२०	" हरीचन्द ज्योतिप्रसाद जी जैन मोबरसियर	इटवा
२१	" सी० प्रेम देशेशाह सु० बा० फतेहवाल जी जैन सघी	जयपुर
२२	" मन्नाणी दिगम्बर जैन महिला समाज	खण्डवा
२३	" सागरनल जी जैन पाण्ड्या	गिरीडोह
२४	" गिरनारीलाल विरञ्जीलाल जी जैन	गिरीडोह
२५	" राधेलाल कालूराम जी जैन मोदी	गिरीडोह
२६	" फूलचन्द वैजनाथ जी जैन नई मण्डी	मुजफ्फरनगर
२७	" सुखवीरसिंह हेमचन्द जी जैन सर्राफ	बडौत
२८	" गोकुलचन्द हरकचन्द जी जैन गांधा	लालगोला
२९	" दीपचन्द जी जैन-मुपरिन्टेन्डेण्ट इञ्जोनिपर	कानपुर

३०	श्रीमान् लाला मन्त्री दि० जैन समाज नाई की मण्डी	आगरा
३१	„ सचालिका दि० जैन महिलामण्डल नमककी मण्डी	आगरा
३२	„ नेमिचन्द्र जी जैन रुडकी प्रेस	रुडकी
३३	„ भववनलाल शिवप्रसाद जी जैन चिलकाना वाले	सहारनपुर
३४	„ रोशनलाल के० सी० जैन	सहारनपुर
३५	„ मोल्हड़मल श्रीपाल जी जैन, जैन वेस्ट	सहारनपुर
३६	„ शीतलप्रसाद जी जैन	सदर मेरठ
३७	„ ❀ जीतमल इन्द्रकुमार जी जैन छावड़ा	भूपरीतिलैया
३८	„ ❀ इन्द्रजीत जी जैन वकील स्वरूपनगर	कानपुर
३९	„ ❀ मोहनलाल ताराचन्द जी जैन बडजात्या	जयपुर
४०	„ ❀ दयाराम जी जैन आर ए डी ओ	सदर मेरठ
४१	„ ❀ मुन्नालाल यादवराम जी जैन	सदर मेरठ
४२	„ + जिनेश्वरप्रसाद अग्निर्न्दनकुमार जी जैन	सहारनपुर
४३	„ + जिनेश्वरलाल श्रीपाल जी जैन	शिमला
४४	„ + बनवारीलाल निरञ्जनलाल जी जैन	शिमला

नोट. — जिन नामोंके पहिले ❀ ऐसा चिन्ह लगा है उन महानुभावोंकी स्वीकृत मद-
स्यताके कुछ रुपये आये हैं शेष आने हैं । तथा जिनके पहिले + ऐसा चिन्ह
लगा है उनकी स्वीकृत सदस्यताका रुपया अभी तक कुछ नहीं आया, सभी
बाकी है ।



सम्पादकीय

जैन न्यायके महान् प्रतिष्ठापक कुशाग्रबुद्धि तार्किकशिरोमणि वादीभक्तेशरी
श्री ममन्नभद्र श्री अकलङ्कदेव आदि महानुरुपोंने जैन न्यायके मौलिक तत्त्वोंकी समो-
चीन विवेचना प्राप्तमोमासा, प्रमाणसंग्रह, न्यायविनिश्चयादि कारिकात्मक रचनाओंके
द्वारा की । जैनदण्तके प्रणेता भगवान् उमास्वामीके दार्शनिक शास्त्र श्री तत्त्वार्थसूत्र
के सदृश जैन न्यायका सूत्रबद्ध करने वाली “जैन न्याय सूत्र ग्रन्थ” जैन परम्परामें
नहीं बन पाया था । इसी कमीके प्राचार्यश्वर श्री माणिक्यनन्दीने आचार्य स्मृति-
परम्परासे आये हुए जैन न्यायरूप सागरको परीक्षामुखसूत्ररूप गागरमें पूर्ण करके जैन
न्यायका गौरव बढ़ाया है । यह जैन न्यायका प्राथमिक सूत्रग्रन्थ है जो कि भारतीय
न्याय विषयक क्रतियोंमें अद्वितीय है ।

यह ग्रन्थ ६ परिच्छेदोंमें विभाजित है । इसके सूत्रोंकी संख्या २१२ है । ये
सूत्र सरल, विशद एवं नये-नुले हैं । वस्तु विचारमें अति गम्भीर अन्तस्तलम्पर्शों
तथा अर्थ-गौरवमें अति प्रात हैं । सभी सूत्र संस्कृत गद्यमें हैं, किन्तु उनके आदि अन्तमें
एक २ श्लोक हैं —

प्रमाणादर्थसंसिद्धिस्तदाभासाद्विपर्यय ।
 इतिवक्ष्ये तयोर्लक्ष्म सिद्धमल्प लघीयस ।
 परीक्षामुखमादर्शं हेयोपादेयतत्त्वयो ।
 सविदे मादृशो बाल परीक्षादक्षवद् व्यधाम् ॥

आद्य श्लोकमें गन्ध प्रयोजन तथा उसकी रचनाकी प्रतिज्ञा की है । और प्रतिज्ञानुसार ग्रन्थ रचना की है । सूत्रकारने हेय-उपादेय तत्त्वका यथाथ बोध कराने के लिए परीक्षकके समान दण्ड कृतित्व बनाई ।

प्रतिपाद्य विषय — प्रथम परिच्छेदमें १३ सूत्रों द्वारा प्रमाणका स्वरूप तथा प्रमाणके प्रामाण्यके स्वतन्त्रत्व तदनन्तरत्वका निर्णय किया है द्वितीय परिच्छेदमें प्रमाण के प्रत्यक्ष परोक्ष दो भेद बताये हैं । प्रत्यक्षके साव्यवहारिक तथा मुख्य भेदोंको १२ सूत्रोंसे प्रतिपादन किया है । तृतीय परिच्छेदमें परोक्ष प्रमाणके स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान, आगमका १०१ सूत्रोंमें कथन है । चतुर्थमें ६ सूत्रों द्वारा प्रमाणके विषय सामान्यविशेषात्मकको समझाया है । सामान्य विशेषके भेद भी दर्शाये हैं । पाचवें परिच्छेदमें ३ सूत्रों द्वारा प्रमाणका फल साक्षात्, अज्ञाननिवारण, परम्परा दान-उपादान उपेक्षा कहकर उसे प्रमाणसे कथञ्चित् भिन्न अभिन्न सिद्ध किया है । छठे परिच्छेदमें प्रत्यक्षाभास परोक्षाभासका स्वरूप बताकर जय-पराजय व्यवस्था बताई है । इसमें ७४ सूत्र हैं । इस प्रकार इस ग्रन्थमें जैन न्यायके सभी मौलिक ग्राह्य विषयोंका पूर्ण व्यवस्थित चयन हुआ है ।

न्याय विषयके ऐसे कठिन दार्शनिक विषयका आध्यात्मिक सम्बन्ध दिखाकर न्यायादि अनेक विषयके पारखी, मनोखी विद्वान् श्री १०५ क्षुल्लक मनोहर जी वर्णी सहजानन्द महाराजने परीक्षामुखसूत्रप्रवचन द्वारा सरल सुबोध स्पष्ट किया है । समय-सारादि अनेक ग्रन्थोपर प्रवचन करने वाले विद्वानके प्रौढ़ जानने इसे दुर्लभतासे बचाया है जो कि न्याय विषयक गम्भीर अध्ययन चिन्तन एवं सुयोग्य विद्वत्ताका ही सुन्दर मधुर फल है । न्यायविषयक क्षेत्रमें तत्त्व निर्णयका आधार प्रमाण ही होता है । इसलिये प्रमाण और प्रामाण्यकी परीक्षा करना अत्यावश्यक है । इन प्रवचनों द्वारा लोकमें प्रमाणविषयक विपरीत धारणायें दूर होंगी ।

मुझे इन प्रवचनोंका प्रूफ शोधनका अवसर मिला है । मैं आशा करता हू कि आध्यात्मिक तत्त्वके विज्ञ रसिक जन इनके स्वाध्याय द्वारा लाभ उठावेंगे ।

—देवचन्द, जैन, एम० ए०

परीक्षासुखसूत्रप्रवचन

[चतुर्विंश भ.ग]

प्रवक्ता— पूज्य श्री १०५ ध्रु० मनोहर जी वर्णी 'सहजानन्द महाराज'



प्रमाणके फलके निरूपणमे अज्ञाननिवृत्तिरूप फलका विवरण—
प्रमाणका स्वरूप, प्रमाणके भेद और प्रमाणके विषयको बताकर अब प्रमाणके फलके सम्बन्धमे जो दशनिकोका विवाद हो रहा है उसके निराकरणके लिए सूत्र कहते हैं ।

अज्ञाननिवृत्तिर्दानोपाहानोपेक्षाश्च फलम् ॥५-१॥

प्रमाणादभिन्न भिन्न च ॥५-२॥

अज्ञाननिवृत्ति त्याग, ग्रहण, और उपेक्षा ये चार प्रमाणके फल हैं और ये प्रमाणके फल प्रमाणसे अभिन्न हैं और भिन्न भी हैं । अज्ञान निवृत्तिका अर्थ है अज्ञान-कारीसे हट जाना । त्यागका अर्थ है जानकारी होनेपर जिसमें ग्रहित समझा गया उसका त्यागकर देना और जिसमें हित समझा गया उसको ग्रहण कर लेना, और, जो एक केवल जानन मात्रके लिए हुआ हित ग्रहितका उनमें विशेष सम्बन्ध नहीं उसकी अपेक्षा करना, ये चार प्रमाणके फल हैं । अपनी यथार्थ जानकारी करने पर ज्ञाता पुरुषको क्या फल प्राप्त होता है, किस प्रयोजनके लिए वह जानकारी है उसका यह विवरण है । इन चार फलोंमें अज्ञाननिवृत्ति तो प्रमाणसे अभिन्न फल है, क्योंकि कुछ बाह्य विषयक इनमें प्रवृत्ति निवृत्ति नहीं है, केवल एक अज्ञान हट गया है । जब ज्ञानका उदय हुआ तो उस यथार्थ जानकारीके प्रकाशमें अज्ञान अंधेरा न रह सका । तो अज्ञान अंधेरा न रहना अथवा कहो अज्ञान निवृत्ति ये प्रमाणसे अभिन्न फल है ।

प्रमाण फलमे अज्ञान निवृत्तिथी और शका उसका समाधान—शकाकार कहता है कि अज्ञान निवृत्ति तो प्रमाणभूत ज्ञान ही है, ज्ञान कहो या अज्ञान निवृत्ति कहो, ज्ञान हीका तो स्वरूप बताया गया है अज्ञान निवृत्ति कहकर अर्थात् जो अज्ञान भाव या उसकी निवृत्ति हो गई । तो यह तो प्रमाणभूत ज्ञान ही है । प्रमाणका ही स्वरूप है । प्रमाणकी बात प्रमाणका कार्य कैसे बन जायगा ? कोई भी पदार्थ उस अपने ही पदार्थका कार्य है, यह कहना तो एक असंगत सी बात है । फिर अज्ञान निवृत्ति प्रमाणका फल कैसे हो जायगा ? समाधानमें कहते हैं कि यह शका असंगत है, क्योंकि

अज्ञानके नाशने है प्रशस्ति । अर्थात् स्वल्प और परमाका ध्यामाह होता । ध्याने सम्बन्ध में और परके सम्बन्धमें व्यापारगता रहना, कुछ प्रकाश ही न हो सकना, वैशाली होना, उस व्यापारकी जो निवृत्ति है यही यथावत् स्थिति और परस्परगी शक्ति है । तो प्रमाण के धर्म होनेसे प्रमाणके बाय रूपसे जाना जाय अज्ञान निवृत्ति, इसमें किसी प्रमाणका विरोध नहीं होता । अज्ञान निवृत्ति प्रमाणका धर्म है । जब ज्ञान प्रकाश होता है तो अज्ञान निवृत्ति हो जाती है । तो ज्ञान प्रकाशका कार्य है अज्ञान निवृत्ति ।

दृष्टान्तपूर्वक अज्ञाननिवृत्तिमें प्रमाणकार्यत्वकी मित्रि—जैसे कि प्रकाश होता है तो अंधकारकी निवृत्ति हो जाती है । अब उभे कोई यह पहे कि अंधकारकी निवृत्ति प्रकाशके मन्वायका है । फिर प्रकाशका कार्य नहीं कर सकते अंधकारके हटनेको । इसे कौन मान लेता ? मध्य व्यवहारी जनको परिषय है कि प्रकाश कारण है और अंधकारकी निवृत्ति कार्य है । यह प्रकाशका धर्म है कि अज्ञानकी निवृत्ति हो जाय, इस कारण प्रकाशके कार्य रूपसे जो अंधकारकी निवृत्ति विरोधको प्राप्त नहीं होती इसी प्रकार प्रमाणका धर्म होनेसे अज्ञाननिवृत्ति प्रमाणका कार्यरूप विरोधका प्राप्त नहीं होती । यदि प्रमाणके धर्म विषयमें ध्याने स्वरूपमें पदार्थोंके स्वरूप में व्यापार मोह विच्छेद न हो । जैसे कि पहिले प्रमाण और धर्ममें व्यापार चल रहा था यदि उसका विच्छेद न हो तो वह तो निश्चित दान जैसी स्थिति है । और फिर मन्त्र-कर्ममें कुछ विलक्षण स्थिति न रही तो उस प्रमाणमें प्रमाणता नहीं आ सकती प्रमाण और अज्ञाननिवृत्तिका भाव है ज्ञान होना और अज्ञानका हटना । यहाँ यह धरता रहे कि ज्ञानका फल है अज्ञानका हटना और यह फल जन्मते अभिन्न है । कुछ अलग नहीं बनाया जा सकता कि ज्ञानसे जुदा यह है ना फल और यहाँ अलग पड़ा हुआ है । तो यद्यपि कुछ रूपमें ऐसा समझमें आता है कि ज्ञान होना और अज्ञानका हटना । बात तो एक ही कही जा रही है और एक ही वातम फल कैसे माना जाय ? तत्त्वका फल तत्त्व है इसका मध्य क्या हुआ ? इसी तरह ज्ञानका फल अज्ञान निवृत्ति है । अज्ञाननिवृत्ति भी ज्ञानरूप ही तो है उसका मध्य क्या हुआ ? यद्यपि ऐसा किसीके भी लगता होगा किन्तु कुछ विचार करनेपर जैसे अंधकार निवृत्ति ये दोनों भिन्न भिन्न से समें हैं उनका प्रमाण जुदा-जुदा है । यहाँ कोई कहने लगे कि बाह्य प्रकाशका होना और अंधकारका मिटना, बात तो एक ही है, पर एक कहीं है ? प्रकाश कारण है, अंधकारकी निवृत्ति कार्य है । और, भी यदि कुछ अभेदरूपसे देखो तो प्रकाश धर्म है, अंधकार निवृत्ति धर्म हो गया । तो ज्ञान धर्म है, अज्ञाननिवृत्ति धर्म हो गया ।

धर्म धर्ममें सर्वथा भेद व अन्धकार प्रतिषेध—धर्म और धर्ममें सर्वथा भेद अथवा अन्धकार नहीं बना सकते । सर्वथा अन्धकार कह दिया जाय तो शक्ति ठीक है कि प्रमाणका फल अज्ञाननिवृत्ति न होना चाहिए, पर सर्वथा अन्धकार नहीं है । उक्त भेद कहा जाय तो यह अज्ञाननिवृत्ति प्रमाणका फल है यह भी नहीं कहा जा सकता ।

जैसे घट और पट । उनमें कहना कि पट घटका फल है तो इसका कोई अर्थ तो न रहा ? तो धर्म धर्ममें तबथा भेद माननेपर भी बात नहीं बनती है । और सर्वथा अभेद माननेपर भी बात नहीं बनती । इस कारण कथञ्चित् भिन्न है कथञ्चित् अभिन्न धर्मों धर्म । और, वस्तुन प्रमाणसे अभिन्न है अज्ञाननिवृत्ति । शकाकार कहता है कि अज्ञाननिवृत्ति ज्ञान ही है । इस कारण इन दोनोंमें अभेद है क्योंकि अन्यथा अर्थत् अभेद न होता तो सामर्थ्य सिद्धता नहीं बन सकती । ज्ञान और अज्ञान निवृत्तिमें सामर्थ्य है । वह अभेदके बिना नहीं बन सकती है । इस कारण उन दोनोंमें अभेद है । प्रमाणमें कहने हैं कि तबथा यह नहीं कह सकते क्योंकि भेदमें भी सामर्थ्य सिद्धत्वका होना अविरोध है । आप भेद होनेपर भी सामर्थ्य सिद्धता देख लीजिये अथवा यों कहो कि भेद होनेपर ही सामर्थ्य सिद्धता उपलब्ध होता है । जैसे कि निमग्नतामें किसीको आह्वान किया तो निमग्नता और निमग्न पुरुष वे दोनों भिन्न भिन्न हैं, तब ही सामर्थ्य समझा जा रहा है ।

भेद होनेपर सामर्थ्यसिद्धत्वकी सिद्धि - जो पुरुष ऐसा कहते हैं कि अभेद होनेपर ही सामर्थ्य सिद्धत्वकी बात जानी जाती है और इस कारण इसमें अभेद है तो ऐसा कहने वाले लोग हेतुके अन्वय और व्यतिरेकमें भेद कैसे सिद्ध कर सकते हैं ? अन्वय कहलाता है साध्यके होनेपर साधनका होना और व्यतिरेक कहलाता है साध्यके न होनेपर साधनका न होना । तो जिस समय अन्वयकी बात कहो कि साध्यके न होनेपर साधनका होना वस यही कहलाता है साध्यके न होनेपर साधनका न होना । तो इन दोनोंमें भी सामर्थ्य सिद्धपनेकी अविशेषता होनेसे अब भेद न रहा, अभेद हो गया । फिर अन्वय हेतु व्यतिरेक हेतु और उनके अलग अलग दृष्टान्त किस बातपर शोभा देंगे ? जब कोई बात ही न रही । अन्वयव्यतिरेकमें अभेद हो गया । सामान्य सिद्धपनेकी बात है तो फिर उन दो का वर्णन ही क्यों करते ? इससे सिद्ध है कि भेद होनेपर सामर्थ्य सिद्धपना बनता है । प्रमाण और अज्ञाननिवृत्तिका अभेद माननेपर काय कारण भावका विरोध भी नहीं होता । याने प्रमाण और अज्ञाननिवृत्ति ये वस्तुतः अभिन्न हैं । अर्थात् आधार इनका जुदा जुदा नहीं है, [लेकिन कोई एक ही मान ले तो उस अभेदका यही निराकरण किया है । वैसे वस्तुतः अभेद नहीं तो प्रमाण और अज्ञान निवृत्तिमें और इनकी अभिन्न माननेपर प्रमाणका फल अज्ञान निवृत्ति है और वह अन्तरङ्ग फल है ऐसा जानना ।

प्रमाणसे अभिन्न होनेपर भी अज्ञाननिवृत्ति व प्रमाणमें कार्यकारण-भावका अविरोध—अज्ञाननिवृत्ति प्रमाणसे अभिन्न है ऐसा कहनेपर किसीको यह शका न करना चाहिए कि इसमें कार्यकारणभावका विरोध आ जायगा याने जब अभेद हो गए तो उनमें कोई कार्य हो और कोई कारण हो यह भेद कैसे बनेगा ? तो यहाँ शका-भाव करना चाहिए कि अभेदमें भी कार्य कारण भावका विरोध नहीं है ।

जैसे जीव और सुख, जीव और दुःख, क्या ये भिन्न भिन्न जगह हैं ? लेकिन जीव कारण है और सुख कार्य है। अभेद होनेपर भी कार्य कारण भावका इसमें विरोध नहीं आता। इसी प्रकार प्रमाण अर्थात् ज्ञान और अज्ञाननिवृत्ति इन दोनोंमें विरोध नहीं आता। अभेद हैं तिसपर भी ज्ञान तो कारण और अज्ञाननिवृत्ति कार्य हैं। ज्ञान तो विधिरूप है और अज्ञाननिवृत्ति प्रतिषेध रूप है। हुआ ज्ञान और मिटा अज्ञान। लोग भी व्यवहार नहीं करते ऐसा कि अज्ञानके मिटनेपर ज्ञान हुआ या अज्ञान मिटने में ज्ञान हुआ। व्यवहारमें भी यही कहते हैं कि ज्ञान होनेसे अज्ञान मिट जाता है। तो ज्ञान हे प्रमाण और अज्ञाननिवृत्ति हे प्रमाणका फल। और, यह फल सबके साथ रहता है। शेष जो तीन फल बताते गए हैं कि हितका ग्रहण करे, अहितका परिहार करे और शेषका उपेक्षा करे। इनमें चाहे कोई कुछ भेद अन्तर आ जाय अथवा हो या न हो वह काय लेकिन प्रमाण होनेपर अज्ञाननिवृत्ति तो अवश्य ही होता है। अज्ञाननिवृत्ति न होनेपर त्याग उपादान उपेक्षा ये यथावत् नहीं हो सकते। अज्ञान निवृत्ति होनेपर कोई हान उपादान, व उपेक्षा न रहे या कुछ हीनाधिकता हो, चाहे यह सम्भव हो जाय, किन्तु अज्ञाननिवृत्ति प्रथम अनिवार्य है। अज्ञाननिवृत्तिफल ज्ञानसे अभेद है। और, ज्ञानके होनेपर अनिवार्य है कि अज्ञाननिवृत्ति हो ही जाती है।

परिच्छित्तिमें साधकतम और परिच्छित्तिमें अभेद होनेपर भी कार्य कारणभावका अविरोध—जो परिच्छित्ति क्रियामें साधकतम हो उस प्रमाण कहते हैं। साधकतम स्वभाव वाला प्रमाण स्व और परादायकी शक्ति रूप अज्ञाननिवृत्ति को रचता है। वह रचना किसी अन्य सन्निकर्ष आदिकक द्वारा नहीं हो सकती है। साधकतम स्वभावपनेका अर्थ क्या है कि अग्नि और परक प्रमाणके व्यापारमें ही स्व और परके ग्रहणके अभिमुख हाना इसका नाम है साधकतम और वह अग्नि ही कारण समूहसे उत्पन्न होता हुआ अग्नि और पर पदार्थके ग्रहणके व्यापारका उपयोगरूप होता हुआ स्व और अर्थके निश्चय पसे परिणमता है तब देवों कि अत्र यज्ञ प्रमाण और अज्ञाननिवृत्ति अभेद रहे। लेकिन ऐसा अभेद रहनेपर भी प्रमाण और अज्ञान निवृत्तिमें कय कारणभावका विरोध नहीं है। प्रमाणका फल अज्ञान निवृत्ति है। सो प्रमाणसे अभिन्न होकर भी प्रमाण तो कारण है और अज्ञाननिवृत्ति कार्य है, यह भी बात सिद्ध हो जाती है।

प्रमाण और ज्ञानादिकमें व्यवधान होनेसे प्रमाणसे ज्ञानादिकफलकी भिन्नताका अभाव—शकाकार कहता है कि इन तरह फिर अज्ञाननिवृत्ति रूपकाकी तरह ज्ञान ग्रहण आदिकरूपसे प्रमाणपना सम्भव हो जायगा। तो वह भी प्रमाणसे अभिन्न फल बना। प्रमाणके फल ४ बताये गए हैं—अज्ञाननिवृत्ति, अहितपरिहार, हितग्रहण और उपेक्षा। इनमेंसे अज्ञान निवृत्तिको तो प्रमाणसे भिन्न बताया है और शेष तीन फलोंको प्रमाणसे भिन्न बताया है। तो विचारणीय बात यह आ जानी है

कि जैसे प्रमाणकी अज्ञाननिवृत्तिरूपता प्रमाणसे अभिन्न है क्योंकि प्रमाण ही अज्ञान निवृत्तिका कर्ता होकर परिणामता है तो ऐसे ही प्रमाण अहित परिहारको हिन ग्रहण और उपेक्षाको करता हुआ परिणामता है यह भी तो सम्भव हो जायगा । फिर शेष ३ फलोको भी अभिन्न कह लीजिए ! समाधानमें कहते हैं कि यह बात भी आत्माकी असंगत है । अज्ञाननिवृत्तिरूप फलसे हानि उपादान आदिकमें व्यवधान सम्भव है । कैसे कि प्रमाणके द्वारा तो तुरन्त अज्ञाननिवृत्ति होती है और अज्ञाननिवृत्तिरूप फल पा लेनेके बाद फिर हानि उपादान और उपेक्षा ये तीन फल होते हैं । तब देखिये ! प्रमाणमें और हानि, उपादान उपेक्षा इन तीन फलोंमें व्यवधान आ गया । प्रमाणसे हुई अज्ञान निवृत्ति । अज्ञाननिवृत्तिके बाद हुए हैं ये तीन फल । इस कारण ये तीन फल प्रमाणसे भिन्न हैं, इसमें कोई विरोध नहीं आता । इसीलिये कहा गया है कि हानि उपादान और उपेक्षा ये तीन फल प्रमाणसे भिन्न हैं । लेकिन यहाँपर भी कथञ्चित् ही भिन्नता निरखना चाहिए, सर्वथा भिन्नता नहीं । यदि हानि उपादान उपेक्षारूप तीन फलोको प्रमाणसे सर्वथा भिन्न मान लिया जाय तो ये प्रमाणके फल हैं, इतना भी व्यवहार कर सकनेकी गुञ्जाइश नहीं रहेगी । जैसे घट पट भिन्न हैं तो उनमें तो नहीं कह सकने कि ये प्रमाणके फल हैं । इसी तरह हानि उपादान उपेक्षा ये तीन तो प्रमाणसे सर्वथा भिन्न हो जाते हैं तब वहाँ इतना भी व्यवहार न बन सकेगा कि ये प्रमाणके फल हैं । अब इस ही अर्थको स्पष्ट करते हुए अगला सूत्र कहते हैं जिसमें कि लौकिकजन और शास्त्रज्ञ लोग सभीको जैसा ज्ञान स्पष्ट है वह बाहिर होगा । सूत्र यह है—

य प्रमिति स एव निवृत्ताज्ञानो जहात्यादत्त उपेक्षते ॥ ५-३ ॥

प्रमाणके चारों फलोकी प्रमाणसे अभिन्नताका दर्शन—जो ज्ञाता पुरुष जानना है अर्थात् स्व और अर्थके ग्रहणरूप परिणामसे परिणामता है वह ही तो निवृत्ताज्ञान होता हुआ अर्थात् अज्ञानको हटाता हुआ अपने विषयमें व्यामोह रहित होकर हितके साधकको या तो अहितको छू डता है और अभिप्रेता प्रयोजनके साधकको ग्रहण करता है जिसमें न हितका प्रयोजन है न अहितका साधक है, ऐसे जेयकी उपेक्षा करता है यह बात प्रतीत होती है । इससे सिद्ध है कि प्रमाण और फलमें अर्थात् भेद है और फिर भी कथञ्चित् अभेद है । जिस ज्ञाताने जाना उसने क्या किया कि अपनेको और पर अर्थको जानले । इस परिणति रूपसे परिणामना । अब ज्ञाताके इस ढंगके परिणामनमें हुआ क्या ? उसका अज्ञान हट गया । अज्ञान हटनेपर क्या हो गया कि अब यह प्रमाता पुरुष जाननहार पुरुष अपने विषयमें अर्थात् स्व और अर्थमें विषयमें व्यामोह रहित हो गया । जो पहिले जानकारी थी, देहोशी थी । न समझी थी वह सब हट गयी । अब उस समय उसने जैसे जाना कि यह इष्ट प्रयोजनका साधक है उसे तो छोड़ देना है और जो इष्ट प्रयोजनका साधक है उसको ग्रहण कर लेना है ।

और जो ऐसा है कि न तो दृष्ट पयोजनका साधक है न असाधक, उसे उपेक्षा कर देता है। तो अब यहाँ देख लीजिए कि सब फलोका सम्बन्ध प्रमानासे है इसलए-
स्वयं मिश्र नहीं कह सकते। लेकिन रीतिमें, पद्धतिमें, स्वरूपमें, व्यपदेशमें अन्तर है। इस कारण मिश्र कह दिया जाय तो यह प्रमाणका फल है इतना भी सम्बन्ध न बन सकेगा। इस कारण यह बात स्पष्ट निर्णीत हो गयी कि-प्रमाणके फल चार हैं जिनमें अज्ञाननिवृत्तिका साक्षात् सम्बन्ध है और अज्ञाननिवृत्ति अभिन्नफल है। अब अज्ञान निवृत्ति होनेके बाद हानि उपादेय और उपेक्षा चलती है सो ये भिन्न फल हैं।

प्रमाता प्रमाण और फलोमें भेदका अभाव माननेपर उनकी व्यवस्था के लोपकी शका और उसका समाधान— शकाकार कहता है कि प्रमाता, प्रमाण और फल इन तीनमें भेदका अभाव होनेसे प्रतीति सिद्ध जो इन तीनकी व्यवस्था है उसका लोप हो जायगा। यहाँ तो प्रमाता प्रमाण और फल इनको अभिन्न बताया है। प्रमाताके मायने प्रमाण करने वाला, ज्ञान, ज्ञान अथवा आत्मा जानो। प्रमाणका अर्थ है जिसके द्वारा जाना जा रहा है। जाननेमें साधकतम है प्रमाण और फल सो ये चार बताये ही जा रहे हैं और यहाँ इन फलोसे भी एकको तो अधिक रूप से मिश्र कह दिया और शेष तीनोंको भी किसी दृष्टिसे अभिन्न कह दिया तो इसका अर्थ यह हुआ कि ये तीनोंके तीनों अभिन्न हुये। फिर प्रतीति सिद्ध जो कुछ इसकी व्यवस्था है उसका लोप हो जायगा। समाधानमें कहते हैं कि यह कहना असंगत है। यहाँ जो भेद अभेद कहा जा रहा है वह कथञ्चित् कहा जा रहा है। कथञ्चित् भेद होनेसे उनमें भेद है। देखो उसमें कि पदार्थ परिच्छति काममें जो साधकतम रूपसे व्याप्तिमान स्वरूप है वह तो है प्रमाण और वह प्रमाण है निर्व्यापार। व्यापार मायने क्रिया। वह है परिच्छतिरूप। आत्माका स्वतन्त्र है व्यापार। सो उसका सद्भाव आत्मामें है। साधकतम स्वरूप जो प्रमाण है वह निर्व्यापार है। अब वहाँ देखिये कि स्वतन्त्रतासे जो व्याप्तिमान हो वह तो है प्रमाता और जो साधकतम रूपसे व्याप्तिमान है वह है प्रमाण। तो अब देखिये—प्रमाता और प्रमाणमें कथञ्चित् भेद हो गया ना। यह तो है भेदकी बात। अब अभेदकी निरखो तो पहिली पर्याय विशिष्ट बोधकी जो कि कथञ्चित् अवस्थिति है उसकी परिच्छति विशेषरूपसे ही तो उसका फल हुआ, उस फलरूपसे जो उत्पत्ति हुई है सो उस ही बोधकी हुई है। इस कारण परिच्छतिमें और बोधमें अभेद हो गया।

साधनभेदसे प्रमाण और परिच्छित्तिमें भेदकी सिद्धि—साधन भेदसे भी प्रमाण और परिच्छित्तिमें भेद देखा जाता है। देखो, प्रमाण तो है करण साधन क्योंकि साधकतम स्वभाव वाला है जिसके द्वारा जाना जाता है, प्रमाण किया जाता है उसे कहते हैं प्रमाण। तो प्रमाणमें तो करण साधनपन है, और प्रमातामें कर्तृ-साधनपना है, वह स्वतन्त्र है। जो जानता है सो प्रमाता है। व्याकरणका नियम है-

कि कर्ता स्वतन्त्र होता है। तो करण साधन हुआ प्रमाण, कर्तृ साधन हुआ प्रमाता और भावसाधन हुआ क्रिया। अपने अर्थका निर्णय करने वाला स्वभाव है क्रिया, वह है भावसाधन अर्थात् प्रमिति इति प्रमाण। प्रमिति क्रिया है, जानन इस भावरूप क्रिया है। तो यो प्रमाता प्रमाण और प्रमेयमें भेद सिद्ध होता है। इस तरह कथचित् भेद मान लेनेसे कार्य कारणोंका भी विरोध खतम हो जाता है। कार्यकारणों न तो सर्वथा भिन्नमे होता हैं और न अभिन्नमे। सो ही स्थिति यहां प्रमाता, प्रमाण और प्रमेयकी है इस कारण कार्यकारणपना होनेमे किसी भी तरहका विरोध नहीं है।

प्रमाण और प्रमाणफलमे कथचित् भेद माननेमे सिद्धसाध्यता—
अब शकाकार कहता है कि प्रमाण अपने स्वरूपसे भिन्न क्रियाका करने वाला होगा, क्योंकि कारक होनेसे। जैसे वसूला आदिक। बड़ईका वसूला जैसे कारण कारक है। वसूलेके द्वारा ही तो काठ छेदा जाता है, तो देखो ! वह वसूला अपनेसे भिन्न क्रिया का करने वाला है। वसूला काम करता है काठके छेदनेका। तो छेदन हुआ, काठका और वसूला है अपने स्वरूपमें तो देखो ! वसूलेकी क्रिया वसूलेसे भिन्न रही ना, तो जितनी भी क्रियायें होती हैं उन क्रियाओंका जो कारण है उन कारणोंसे क्रिया, भिन्न हुआ करती है। समाधानमें कहते हैं कि यहाँ जो यह कहा जा रहा है कि प्रमाण अपने स्वरूपसे भिन्न क्रियाका करने वाला है सो यहाँ भिन्नसे प्रयोजन कथचित् भिन्नसे है या सर्वथा भिन्नसे है ? यदि कहो कि प्रमाण अपने स्वरूपसे कथचित् भिन्न क्रियाको करन वाला है तो कथचित् भिन्न मानकर सिद्ध साध्यता जा जायगी, क्योंकि अज्ञान-निवृत्ति तो प्रमाणका धर्म है और हानि, उपादान, उपेक्षा ये प्रमाणके कार्य हैं। अब एव प्रमाणसे कथचित् भिन्न मान ही लिये गये। प्रमाण धर्म है, अज्ञाननिवृत्ति धर्म है, प्रमाण करण है, हानि, उपादान, उपेक्षा फल है। इस प्रकार कथचित् प्रमाणस भेद तो इन फलोंको मान ही लियो गया, इसलिए कथचित् भेद माननेपर तो कोई दोष नहीं है, बिल्कुल इष्ट ही बात है।

प्रमाण और प्रमाणफलमे सर्वथा भेद माननेपर दृष्टान्तमे साध्यविकलताकी आपत्ति—
गदि सर्वथा भेद मानोगे तो दृष्टान्त साध्यविकल हो जायगा अर्थात् अनुमान ऐसा है शकाकारका कि प्रमाण अपने स्वरूपसे भिन्न क्रियाका करने वाला है कारण होनेसे वसूला आदिककी तरह। तो यह सर्वथा भिन्न क्रियाका करने वाला है ऐसा यदि पक्ष प्रहरण करना है तो दृष्टान्तमे ही यह बात नहीं पायी जा रही वसूला अपनेसे सर्वथा भिन्न क्रियाका करने वाला नहीं है। क्योंकि वसूलेके द्वारा जो काठके छेदन रूप क्रिया हुई, छेदना है ना काठ की क्रिया हुआ भी दिखता है कि देखो वसूलेके द्वारा काठका छेदन भी हुआ, तो उस छेदनका अर्थ भी भयंको क्या है ? छेदका अर्थ क्या है उसमें प्रवेश हो जाना इसीका नाम छेदन क्रिया है। जैसे वसूलेने काठको छेद दिया तो इनका अर्थ यह है कि वसूला उस काठके भीतर प्रवेश

प्रवेश कर गया । तो वह जो प्रवेश कर गया । तो वह जो प्रवेश है वसूलेका आत्मगत ही धर्म है । कहीं अन्यका धर्म नहीं है । काष्ठमें वसूलेका प्रवेश होना वसूलेमें ही पाया जाने वाला धर्म है । तो देखो—बसूला भी अपनेसे सर्वथा भिन्न क्रियावा करने वाला न हुआ । शकाकार कहता है कि जो छेदन क्रिया है वह तो काठके अन्दर मौजूद है और वसूला देवदत्तमें मौजूद है । मानलो कोई देवदत्त नामका कारीगर वसूलेसे काठको छेद रहा है तो उस समय दिखता है कि छेदन क्रिया तो काठमें मौजूद होती है । और वसूला देवदत्तके हाथमें मौजूद है । तब इन दोनोंमें भेद हो गया ना ? फिर तो यह कहना युक्त नहीं कि साध्य विकल दृष्टान्त हो गया । क्योंकि यह वसूला भी कारक होनेसे अपने स्वरूपसे भिन्न छेदन क्रियाका करने वाला हुआ ? छेदन क्रिया तो है काठमें और वसूला है देवदत्तके हाथमें तो यह भेद हो गया । इसलिए वसूला और छेदन क्रियामें भेद ही मानना चाहिए और फिर जब दृष्टान्त पुष्ट हो गया तो प्रमाणमें भी यही बात मानना चाहिए कि प्रमाण अपने स्वरूपसे भिन्न क्रिया करने वाला है । समाधानमें कहते हैं कि यह बात भली नहीं है । क्योंकि इस प्रकार तो सर्वथा भेदकी सिद्धि भी न हो सकेगी । सत्त्वादिक धर्म जो समवायारण धर्म हैं उन धर्मोंकी दृष्टिसे तो सर्व पदार्थोंमें अभेदकी प्रतीति हो रही है सर्वथा भेद ही है यह पक्ष निभ नहीं सकता ।

करण और फलमें सर्वथा भेदके नियमकी असिद्धि—प्रमाण और प्रमाणफलमें सर्वथा भेद माननेपर दूसरी बात यह है कि करणसे क्रिया सबथा भिन्न ही हो, यह नियम नहीं बन सकता अर्थात् क्रियाका जो साधकतम है, जिसके द्वारा क्रिया की गई है वह करण, वह साधकतम पदार्थ और क्रिया ये सर्वथा भिन्न ही होते हों यह नियम नहीं बन सकता याने करणसे क्रिया भिन्न ही होती है यह बात अयुक्त है क्योंकि देखिये । दीपक अपने आपके स्वरूपके द्वारा अपने आपको प्रकाशित करता है तो दीपककी क्रिया भी प्रकाशन क्रिया है और वह प्रकाशन क्रिया दीपकसे अभिन्न है । तो अभेदरूपसे भी करणसे क्रियाका बोध देखा जा रहा है, इस कारण यह नियम नहीं बना सकते कि करणसे क्रिया सर्वथा भिन्न ही होती है । प्रदीपकी जो प्रदीपना है, प्रदीपन क्रिया है प्रदीपना वह प्रदीपसे भिन्न नहीं है । यदि दीपकका दीपकपना दीपकसे भिन्न हो जाय तो दीपक अब दीपक ही न रहा वह अप्रदीप बन गया । तो देखो ! दीपकी क्रिया, दीपका कार्य जब दीपसे अभिन्न रहा, तो सर्वथा भिन्न होती है करणसे क्रिया, यह नियम न बना । शकाकार कहता है कि प्रदीपना प्रदीपसे अभिन्न है, तो उत्तर इसका स्पष्ट है कि प्रदीपका प्रदीपत्व यदि प्रदीपसे भिन्न है तो यह प्रदीप दीपक कहाँ रहा ? वह तो अप्रदीप हो गया । जैसे—पट । प्रदीपत्व पट है भिन्न है ! तो पटमें प्रदीपता तो न रही । शकाकार कहता है कि दीपकमें दीपकत्वका समवाय है । दीपकत्व है दीपसे भिन्न पदार्थ और उसका समवाय हो गया प्रदीपमें, तो भिन्न होनेपर भी प्रदीपत्वके समवायसे प्रदीपमें प्रदीप सिद्ध हो जायगी । उत्तरमें कहते

है कि वह वात अयुक्त है । अब जो प्रदीप नहीं हैं ऐसे घटपट आदिक पदार्थोंमें फिर तो प्रदीपत्वका समवाय हो बैठेगा । जब प्रदीपका प्रदीपत्व प्रदीपसे भिन्न है और उस भिन्न प्रदीपत्वका प्रदीपमें समवाय करके प्रदीपत्वका स्वरूप बना रहे हो तो जैसे प्रदीपत्वरहित प्रदीपमें प्रदीपत्वका समवाय करते हो इसी प्रकार प्रदीपत्वरहित घट—पट आदिकके प्रदीपत्वका समवाय बन बैठेगा । शकाकार कहता है कि प्रत्यासत्तिविशेष होनेसे प्रदीपत्वका प्रदीपमें समवाय ही होता है, घट पट आदिक अन्य पदार्थोंमें नहीं । तो उत्तरमें कहा जा रहा कि वह प्रत्यासत्ति विशेष जिस हेतुसे प्रदीपमें ही प्रदीपत्वका समवाय नियमित करना चाहते हो सो वह प्रत्यासत्ति विशेष और है ही क्या ? सिवाय कथञ्चित् तादात्म्यके । याने प्रदीपत्वका प्रदीपमें ही समवाय बता रहे । शकाकार घट आदिकमें प्रदीपत्वका समवाय नहीं कहते तो ऐसा क्यों होता है ? इसके उत्तरमें शकाकारने कहा कि प्रदीपत्वका प्रदीपसे ही निकटपना है, इस कारण प्रदीपत्वका प्रदीपमें ही समवाय होता है, तो निकटपनेका अर्थ क्या है ? प्रदीपत्वका निकटपना प्रदीपसे ही है । इसका अर्थ है कि प्रदीपमें प्रदीपत्व तादात्म्यरूपसे है । कथञ्चित् तादात्म्यको छोड़कर अन्य प्रत्यासत्ति विशेष है ही क्या ? तो इससे यह सिद्ध हुआ कि प्रदीपत्व प्रदीपसे कथञ्चित् अभिन्न है कथञ्चित् तादात्म्य है ।

प्रदीपका प्रकाशनक्रियासे कथञ्चित् अभेद—प्रदीप व प्रदीपत्वमें अभेद की तरह यह भी सिद्ध हो जाता कि प्रदीपकी प्रकाशन क्रिया भी प्रदीपसे अभिन्न है और प्रकाशन क्रिया भी प्रदीपात्मक है । जैसे—प्रदीप और प्रदीपत्वमें भेद नहीं । इसी प्रकार प्रकाशन क्रिया भी प्रदीपस्वरूप ही है । यदि प्रकाशन क्रियासे प्रदीपत्वका भेद मान लिया जाय तो प्रकाशन क्रिया तो प्रदीपत्वमें जुदी हो गई । अब प्रदीप अप्रकाशक द्रव्य बन गया, क्योंकि उसका काम जो प्रकाशन क्रिया होती है उसको तो मान लिया प्रदीपत्वसे अत्यन्त भिन्न, तब फिर प्रदीपमें प्रकाशन क्रिया न रही तो प्रदीप अप्रकाशित द्रव्य बन बैठा । शकाकार कहता है कि हम प्रकाशन क्रियामें प्रदीपत्वका समवाय कर देंगे, फिर तो यह दोष न रहेगा कि प्रदीप अप्रकाशक बन जाय या अन्य अप्रकाशक पदार्थोंमें प्रदीपत्वका सम्बन्ध बन जाय । तो क्रियाको प्रदीपत्वका समवाय मान लेनेसे यह दोष न आयगा । उत्तरमें कहते हैं कि यह बात भी समीचीन नहीं है, क्योंकि समवाय माननेपर वे ही समस्त दोष आयेंगे जिनका कि अभी वर्णन किया गया है । इस कारण यही निष्कर्ष मानना चाहिए कि प्रमाण और फलमें आत्यन्तिक भेद नहीं है । जैसे प्रदीपमें और प्रदीपत्वमें, प्रदीप और प्रदीपकी प्रकाशन क्रियासे आत्यन्तिक भेद नहीं माना जा सकता, इसी प्रकार प्रमाण और प्रमाणका फल द्वारा अज्ञाननिवृत्ति, इनमें भी आत्यन्तिक भेद नहीं माना जा सकता । इस प्रकार यहाँ तक यह बात सिद्ध की गई कि प्रमाणसे प्रमाणका फल अत्यन्त भिन्न नहीं है । प्रमाणको प्रमाणफलसे अत्यन्त भिन्न भी नहीं माना जा सकता, क्योंकि व्यपदेश धर्म क्रियादिकी अपेक्षा भी भेद न माना जाय तो प्रमाण और प्रमाणफलकी अव्यवस्था हो जायगी ।

अब प्रमाण क्या रहा ? प्रमाणका फल क्या रहा ? जब प्रमाण और प्रमाणका फल एक हो गए तो उनमें यह व्यवस्था कैसे बन गई कि यह ता है प्रमाण और यह है प्रमाणका फल ।

प्रमाण और फलमें अभेद होनेपर भी भेद व्यवस्था करनेका क्षणिक वादमें प्रयास और सम्यक् सिद्धान्त क्षणिकवादी कहता है कि हम प्रमाण और प्रमाणफलके उपपदेशकी व्यवस्था यो बना लेगे कि जिस पदार्थको जानते हैं उस पदार्थ का आकार पूरा ज्ञानमें आता है और उस पदार्थका घम भी ज्ञानमें आते हैं । पदार्थके साथ जो सहसता है वही है निर्विकल्प ज्ञानका प्रमाण स्वरूप । और जो अधिगम है, समझना है वह है फल । उत्तरमें कहते हैं कि यदि पदार्थके साथ जो सहसता है उसे ज्ञान लिया जाय प्रमाण और अधिगतिको समझमें मान लिया जाय फल तो यह बात सवथा तादात्म्यमें तो नहीं स्वीकार की जा सकती है । जब प्रमाण और प्रमाणका फल सवथा अभिन्न हो गए तो उस अभिन्नतामें इतना बड़ा भेद कैसे डाला जा सकता है कि प्रमाण तो है अथके साथ सहस इम कारण वह भिन्न हो गया और अधिगम फल भिन्न हो गया । कहाँ पदार्थ और कहाँ अधिगम । इनके भेदकी यह सवथा तादात्म्यमें व्यवस्था नहीं करायी जा सकती है, इससे प्रमाणने प्रमाणफल सवथा अभिन्न हो यह भी सही नहीं और भिन्न हो यह भी सही नहीं । कथञ्चित् भिन्न है और कथञ्चित् अभिन्न है । यह फल प्रमाणसे कथञ्चित् भिन्न और कथञ्चित् अभिन्न होनेपर भी तुलनात्मक दृष्टिसे अज्ञान निवृत्तिरूप फल तो प्रमाणसे अभिन्न है और हानि, उपदान, उपेक्षा रूप तीन फल प्रमाणसे भिन्न है ।

व्यावृत्तिके कथनसे ज्ञानकी व भेदकी अव्यवस्था क्षणिकवादी शकाकार कह रहा है कि प्रमाण और फलका सवथा अभेद मान लेनेपर भी इन दोनोंमें व्यावृत्तिके भेदसे प्रमाण और फलकी व्यवस्था घटित हो जानी है । जैसे कि अप्रमाण व्यावृत्तिसे होने वाला ज्ञान प्रमाण कहलाता है । अपन व्यावृत्तिके द्वारा फलका बोध होता है अर्थात् वस्तु अन्यायोहात्मक है और अन्यायोहके द्वारा ही वाच्य है । तो जहाँ अप्रमाण व्यावृत्ति है वह तो है प्रमाण जहाँ अफल व्यावृत्ति है वह है फल । तो व्यावृत्तिकी पद्धतिसे देखो अब प्रमाणमें और फलमें अन्तर पड़ गया । ममावानमें कहते हैं कि यह भी बिना विचारे कहना है । परमार्थसे क्षणिकवादी शकाकारके ही इष्टकी सिद्धिका विरोध है । शकाकार चाह रहा था कि प्रमाण और फलमें भेद सिद्ध कर दें लेकिन अन्य व्यावृत्तिसे जब भेद सिद्ध करने वाले तो व्यावृत्तिसे भेद न रह सकेगा । क्योंकि स्वभाव भेदके बिना अन्य व्यावृत्तिसे भी भेद नहीं बन पाता । और, इस विषयमें जब साहस्य अन्यायोह आदिकका विचार चल रहा था तब वरुण भी बहुत प्रकारसे कर दिया गया है तो प्रमाण और फलको सवथा अभेद माननेपर किसी प्रकार प्रमाणफलकी व्यवस्था नहीं बनती । प्रमाण और फलका सवथा अभेद

माननेपर यह फल प्रमाणका है इत्या भी सम्बन्ध नहीं माना जा सकता और फिर यह बनलाचो कि जैसे यह रहे है वे लक्षणों को कि अप्रमाणकी व्यावृत्तिमें प्रमाणकी व्यावृत्तिमें प्रमाणकी व्यवस्था बनती है और प्रमाणकी व्यावृत्तिसे फलकी व्यवस्था बनती है तो वजाय ऐसा करनेके यदि यह वह दिया जाय कि प्रमाणकी व्यावृत्तिमें अप्रमाणकी व्यवस्था बनती है और फलकी व्यावृत्तिमें प्रमाणकी व्यवस्था बनती है तो यह भी क्यों न तर्फी हो जाय ? निष्कर्ष यह है कि व्यावृत्तिके द्वारा वस्तुकी व्यवस्था नहीं घटित की जा सकती है इस कारण परमाधिक प्रमाण और फल प्रतीति सिद्ध मानना ही चाहिए और उन्हें कथंचित् भिन्न समझना चाहिए । क्योंकि कथंचित् भिन्न माने बिना प्रमाण और फलकी व्यवस्था नहीं बन सकती है ।

प्रमाणफल विवरक परिच्छेद—इस परिच्छेदमें प्रमाणके फलका वर्णन किया गया है । प्रमाणके फल हैं चार— अज्ञाननिवृत्ति हानि, उपादान, और उपेक्षा, ये चारोंके ही चारों कथंचित् प्रमाणसे भिन्न हैं, कथंचित् प्रमाणसे अभिन्न हैं । फिर भी तुलनात्मक दृष्टिसे अज्ञाननिवृत्तिमें प्रमाणसे अभिन्नताका विचार विशेष चलता है और हानि उपादान उपेक्षामें प्रमाणसे अभिन्नताका विचार विशेष चलता है उसका कारण यह है कि अज्ञाननिवृत्ति तो है प्रमाणय तुरन्त साक्षात् होने वाला फल और हानि उपादान उपेक्षा ये होते हैं अज्ञाननिवृत्तिरूप फल प्राप्त होनेके पश्चात् । इस कारण जो साक्षात् है उसे अभिन्न कहा है और जो व्यवधान सहित है उसे भिन्न कहा है । अब इस समय प्रमाण सत्या विषय और फल ये चार बातें अब तक इस ग्रन्थमें निरूपितकी हैं, उनसे विपरीत आभासके सम्बन्धमें निरूपण चलेगा । पहिले बताया था कि प्रमाण क्या है तो अब बतावेंगे कि प्रमाणाभास क्या है ? पहिले कहा था कि सत्या क्या है । अब बतावेंगे कि सत्याभास क्या है । पहिले विषय बताया गया था । अब बतावेंगे विषयाभास । अभी फल बताया गया, अब बतावेंगे फलाभास । इस निरूपणके लिए निर्देशक सूत्र कहते हैं ।

(पठ परिच्छेद)

ततोऽन्यत्तदाभासम् ॥ ६-? ॥

आभासोका निर्देश— जो पहिले प्रमाण, सत्या, विषय, फल बताये गए हैं उनसे भिन्न जो कुछ है वह तदाभास है । अर्थात् प्रमाणाभास सत्याभास, विषयाभास और फलाभास । जिस प्रकारसे प्रमाणाभास वर्णन किया गया है स्व और अपूर्व अर्थका व्यवसायात्मक ज्ञान प्रमाण होता है अब इस लक्षणसे हटा हुआ विपरीत या अन्य प्रकारके लक्षण लिए जायेंगे वे सब प्रमाणाभास कहलाते हैं । सत्या जो कुछ प्रमाण की बतायी गई है उसमें विपरीत हीनाधिकारसे जो भी सत्या बतायी जायगी वह है सत्याभास । विषय कहो अथवा प्रमेय कहो, उसका स्वरूप अभी बताया ही गया था

विषयका उपदर्शन नहीं होता । जैसे कि अश्वसम्बिदित ज्ञानको प्रमाणाभास कहा गया है । यह ज्ञान जब स्वको ही नहीं ग्रहण कर पाता तब पदार्थोंकी प्रतिपत्तिका योग ही न हो सकेगा । जहाँ स्वको नहीं जाना, परका भी ज्ञान नहीं हो पाता तो प्रवृत्ति कहाँ करे ? तो प्रवृत्तिके विषयका उपदर्शकत्व नहीं है अश्वसम्बिदित ज्ञानमें, इस कारण यह प्रमाणाभास है । गृहीतार्थज्ञान, जिसको जान लिया भली त ह अब और हीन प्रवृत्ति उस ज्ञानसे हो जाती है, लेकिन उसके बाद बग़ावर उतने ही अशोमे उभी पद्धतिमें उस ही ज्ञानको दुहराना, तो यह गृहीतार्थ ज्ञान है । उसमें प्रवृत्तिके विषयके उपदर्शनका लक्ष्य ही नहीं है, अतएव वह प्रमाणाभास है । निर्विकल्प दर्शनसे प्रवृत्तिके विषयका उपदर्शन ही ही नहीं, क्योंकि क्षणिकवादमें निर्विकल्प दर्शनसे उत्पन्न होने वाले विकल्पको ही पदार्थका उपदर्शकत्व माना है । तो प्रकृतिके विषयमें उपदर्शन न होनेसे, समझ न पानेसे निर्विकल्प दर्शन भी प्रमाणाभास है । सशयज्ञानमें और विषय्य अन्वेष्यवसाय ज्ञानमें जो स्पष्ट मिथ्याज्ञान माने गये है उनमें प्रवृत्तिके विषयका उपदर्शन ही ही कहाँ ? तो ये सब बोध प्रमाणाभास इस कारण कहलाते, कि इनसे हित प्राप्ति अहित परिहारका कार्य नहीं बन पाता । हिताहित विषयका जब उपदर्शन ही न हो सका तो प्रमाणाभास कहासे आयगी ? अब इन्ही प्रमाणाभासोंका स्वरूपीकरण करनेके लिए दृष्टान्त देते हैं --

पुरुषान्तरपूर्वार्थगच्छतृणस्पर्शस्थानुपुरुपादिज्ञानवत् ॥६-४॥

प्रमाणाभासोंके दृष्टान्त — अश्वसम्बिदितज्ञान प्रमाणाभास है, क्योंकि यह प्रवृत्तिके विषयका उपदर्शन नहीं करता है । जैसे देवदत्तका ज्ञान यज्ञदत्तके द्वारा गृहीत तो नहीं है । यज्ञदत्तका ज्ञान यज्ञदत्तमें है । तो जब यज्ञदत्तका ज्ञान देवदत्तके ज्ञानका सम्बेदन ही नहीं कर पा रहा तो देवदत्तज्ञान विषयक चीजमें प्रवृत्ति तो नहीं हो सकती यज्ञदत्तकी, क्योंकि वह अश्वसवेदो ज्ञान है । गृहीतार्थ ग्राहक ज्ञान भी अपनी प्रवृत्तिके विषयका उपदर्शन नहीं करता । जैसे कि पूर्व अर्थका ज्ञान जिसको पहिले बराबर जाना समझा उस पदार्थका ज्ञान पदार्थ प्रवृत्तिके विषयका उपदर्शन नहीं करता यो गृहीतार्थज्ञान भी प्रमाणाभास है । निर्विकल्प दर्शन इस तरहका अनिश्चयात्मक है जैसा कि चलते हुए पुरुषके पैरमें तृणस्पश हो जाय तो उसका कुछ भी निश्चय नहीं रहता है इसी प्रकार वह भी प्रमाणाभास है । सशय ज्ञान भी प्रमाणाभास है । जैसे कि स्थाणु है अथवा पुरुष है इस ज्ञानमें निश्चयात्मकता नहीं है ऐसे ही सशयज्ञानमें भी निश्चयात्मकता नहीं है । तो ये सब ज्ञान प्रवृत्तिके विषयका उपदर्शन न करनेके कारण प्रमाणाभास कहलाते हैं ।

चतुर्गमयोद्रव्ये संयुक्तमवायवच्च ॥ ६-५ ॥

सन्निकर्षकी प्रमाणाभासताका दृष्टान्त—सन्निकर्ष भी अप्रमाण है । जैसे

कि चक्षु और रसका द्रव्यसे सयुक्त समवाय है और जब उस द्रव्यसे सन्निकषको जाना तो रसका ज्ञान तो नहीं हो पाता है । तो जैसे चक्षु और रसका सयुक्त समवाय होनेपर सन्निकष प्रमाण नहीं है उसी प्रकार चक्षु और रूपका भी सयुक्त समवाय होनेपर भी प्रमाणाभास है । ऊपर कहे गए जितने भी प्रतिभास कहे गए हैं उनका सही-सही प्रमाण सख्या आदिकका वर्णन पहिले कर दिया गया है और उसको निहारकर उसकी तुलना करके इन आभासोंको जाननेसे उनका अन्तर और स्वरूप भी स्पष्ट जाना जाता है । अब उन सब प्रमाणाभासोंका क्रममें वर्णन करते हैं ।

अवैशद्ये प्रत्यक्ष तदाभासं बौद्धरथा कस्माद्धूम दर्शनाद् वह्निविज्ञानवत् ॥ ६-३ ॥

प्रत्यक्षाभासका वर्णन—इसमें प्रत्यक्षाभासका लक्षण किया गया है । प्रत्यक्ष उसे कहते हैं जो विशद हो, स्पष्ट हो, और जो विशद न हो, जिसमें अविशदता हो और फिर भी प्रत्यक्ष कहा जाय तो वह प्रत्यक्षाभास कहलाता है । जैसे क्षणिक-वादियोंका कस्माद् घूम दर्शन होनेसे जो अग्निका ज्ञान माना है आभासरूप जैसे कि घूम और आपका विवेक निश्चय न होनेसे व्याप्तिके भी ग्रहणका अभाव होनेसे आकस्मिक घूम दर्शनसे उत्पन्न हुआ जो अग्निका ज्ञान है उसे आभास ज्ञान बताया गया है, क्योंकि निश्चय नहीं हो रहा है । तो इसी तरहसे क्षणिकवादियोंके यहाँ परिकल्पित जो निर्विकल्प प्रत्यक्ष है वह भी प्रत्यक्षाभास है, क्योंकि निर्विकल्प प्रत्यक्षमें पदार्थका निराय नहीं हो पाता । प्रत्यक्ष तो उसीको कहते हैं जहाँ विशद परिज्ञान हो, लेकिन निर्विकल्प ज्ञानमें विशद परिज्ञान तो होता नहीं और उसे मान रहे हैं प्रत्यक्ष तो वह प्रत्यक्षाभास कहलायेगा । प्रमाणके मूलमें दो भेद किए गए थे प्रत्यक्ष और परोक्ष । तो प्रत्यक्षकी तुलनामें प्रत्यक्षाभासका तो वर्णन कर दिया गया है, अब परोक्षकी तुलनामें परोक्षाभासका वर्णन करते हैं ।

वैशद्येऽपि परोक्ष तदाभास मीमांसकस्य करणज्ञानवत् ॥ ६-७ ॥

परोक्षाभासका वर्णन—परोक्ष कहते हैं अविशद ज्ञानको । जिसके ज्ञानमें स्पष्टता न हो उस ज्ञानको परोक्ष कहते हैं, लेकिन जिस ज्ञानमें निर्मलता हो और फिर भी उसे परोक्ष कहा जाय तो वह परोक्षाभास है । जैसे मीमांसक सिद्धान्तमें इन्द्रियजन्य ज्ञानको सर्वथा परोक्ष माना है । उस करणज्ञानमें स्पष्टता है एक देश, तिसपर भी उसे सर्वथा परोक्ष मान लेना सो परोक्षाभास है । इन्द्रियज्ञानमें अव्यवधान से प्रतिभास होनेका नाम विशदता है ना, वह बराबर है । विशदता उसे कहते हैं कि अव्यवधानसे प्रतिभास हो जाना । जैसे—आँखों देखी और तुरन्त अर्थ प्रतिभास हुआ कि एकके व्यापार करनेके बाद फिर कुछ पदार्थोंके प्रतिभासित होनेमें बीचमें कोई विघन न आये तो उसे कहेंगे विशदज्ञान और, जब बीचमें कोई व्यवधान हाता है उसे कहते हैं परोक्षज्ञान जैसे—स्मरण किया किसीने तो उस स्मरण ज्ञानके होनेमें बीचमें व्यवधान

पड़ता है, प्रत्यक्षका, अनुभवका, क्योंकि स्मृतिज्ञान होता है प्रत्यक्षज्ञान पूर्वक । जैसे किसी चीजका कोई भी प्रत्यक्ष न किया गया हो, अनुभव न किया गया हो तो स्मरण नहीं होता अथवा किसी भी प्रमाणको न जाना गया हो तो उसका स्मरण- तो नहीं होता । जो स्मरण ज्ञान होनेके लिए अन्य ज्ञानके सहयोगकी आवश्यकता होती है इस कारण किया जा रहा है, उस ज्ञानके होनेके लिए अन्य ज्ञानके सहयोगकी आवश्यकता नहीं है । अन्य ज्ञानका व्यवधान नहीं है इस कारण इन्द्रियजन्यज्ञान प्रत्यक्ष है, विशद है फिर भी उसे सर्वथा परोक्ष कहना सा यह परोक्षाभास है । देखो ! इन्द्रियजन्य ज्ञान में अपने आपका भी प्रतिभास होता है और पदार्थका भी प्रतिभास होता है और वह भी अन्य ज्ञानोंकी अपेक्षा लिए बिना । तो वैशद्यका जो लक्षण है वह इन्द्रियज्ञानमें प्रसिद्ध होता है फिर भी उस इन्द्रियज्ञानको सर्वथा परोक्ष मानना सो परोक्षाभास है । अब परोक्षके भेदोंमेंसे सभी भेदोंका आभास क्रम- वत्ता रहे हैं ।

अतस्मिंस्तदिति ज्ञान स्मरणाभासं जिनदत्ते स देवदत्तो यथेति ॥६-८॥

स्मरणाभासका वर्णन—स्मरणज्ञान कहते हैं अनुभव किए गए पदार्थमें वह है इस प्रकारका आकार किए हुए जो परिच्छति होती है उसे कहते हैं स्मरण । लेकिन अनुभूत पदार्थ तो हुआ ना और चीज वह हुई ना । और उसमें वह है ऐसा करे तो वह स्मरणाभास है । जैसे—या तो कोई पुरुष जिनदत्त और उसके बारेमें ऐसा स्मरण किया जा रहा है कि वह देवदत्त है । तो जो पदार्थ नहीं है उसका स्मरण किया जा रहा है कि वह देवदत्त है । तो जो पदार्थ नहीं है उसका स्मरण किया जाय मायने विपरीत अर्थका स्मरण किया जाय तो उसे कहते हैं स्मरणाभास । अब प्रत्य-भिज्ञानाभासका वर्णन करते हैं ।

सदृशे तदेवेद तस्मिन्नेव तेन सदृशं यमलववदित्यादि प्रत्यभिज्ञानाभासम् ॥६-९॥

एकत्वप्रत्यभिज्ञानाभासका वर्णन—एकत्व प्रत्यभिज्ञानका लक्षण किया गया है कि जिसको पहिले देखा था, अनुभव किया था । उसके सामने आनेपर, प्रत्यक्षभूत होनेपर उसको एकताका ज्ञान करना, यह वही पुरुष है जिसे हमने पहिले देखा था । हम प्रकारके एकत्वका जो ज्ञान है वह कहलाता है एकत्व प्रत्यभिज्ञान । लेकिन वह तो ही नहीं और उसके बारेमें यह वही है ऐसा एकत्वका ज्ञान किया जाय तो उसे कहेंगे एकत्व प्रत्यभिज्ञानाभास, स्मरणाभास तो जो नहीं है उसका स्मरण करना कहा गया था लेकिन एकत्व प्रत्यभिज्ञानाभासका वर्णन स्मरणाभास है और साथ ही प्रत्यक्ष करके उनमें एकत्व जाड़ा जा रहा है । जैसे—सामने तो ही जिनदत्त और उसके बारेमें ऐसा ज्ञान बनायें कि यह वही देवदत्त है जो पहिले मिला था तो यह एकत्व प्रत्यभिज्ञानाभास हो गया । अथवा जो ही उसके ही समान और उसमें यह वही है इस प्रकारका ज्ञान किया जाय तो यह है एकत्व प्रत्यभिज्ञानाभास ।

सादृश्य प्रत्यभिज्ञानाभासका वर्णन सादृश्य प्रत्याभिज्ञानाभास किसे कहते हैं, इस लक्षणके जाननेके लिये पहिले सादृश्य प्रत्यभिज्ञानका लक्षण सोचिये । सामने कोई वस्तु पदार्थ है और उसी समय उसके सदृश पदार्थका स्मरण हो जाय और तब कहें कि यह उसके समान है यह कहलाता है सादृश्य प्रत्यभिज्ञान । जैसे वन में जाते हुए पुरणको रोझ दीया तब रोझको देखकर ऐसा ज्ञान करे कि यह रोझ गायके समान है तो यह हुआ सादृश्य प्रत्यभिज्ञान । लेकिन जगत्में गाय ही तो दिख गई और उसे देखकर कहा कि यह गायके समान है तो यह है सादृश्य प्रत्यभिज्ञानाभास ही तो वही एक चीज और उसमें सदृशताका प्रत्यभिज्ञान किया जा रहा है । तो सदृश पदार्थमें यह वही है ऐसा एकत्व जाने यह तो है एकत्व प्रत्यभिज्ञानाभास । और उस ही पदार्थमें यह उसके समान है ऐसा बोध करें तो वह है सादृश्य प्रत्यभिज्ञानाभास । जैसे कि दो जुगनिया लटके थे । मान लो उन दोनोंको एक मी सफल हो । मानो एकका नाम था जिनदत्त और एकका नाम था देवदत्त । अब देवदत्तको देख कर कोई ऐसा सोचे कि यह देवदत्तके समान है तो यह सादृश्य प्रत्यभिज्ञानाभास हुआ । और, जिनदत्तको देखकर यह देवदत्त ही है ऐसा ज्ञान बने तो एकत्व प्रत्यभिज्ञानाभास है । निष्कर्ष यह है कि समान पदार्थोंमें एकत्वका बोध करे वह तो है एकत्वप्रत्यभिज्ञानाभास और उन ही एक पदार्थमें सदृशताका ज्ञान करे तो वह कहलाता है सादृश्यप्रत्यभिज्ञानाभास । इसी प्रकार बलक्षण्य प्रतियोगी भादिक प्रत्यभिज्ञानोके विरुद्ध बलक्षण्यप्रत्यभिज्ञानाभास अनिशोगि प्रत्यभिज्ञानाभासका भी स्वरूप समझना चाहिए । अब तर्काभासका स्वरूप कहते हैं ।

अमम्बन्धे तज्ज्ञानम् तर्काभासम् यावांस्तत्पुत्र स श्याम इति यथा ॥६-१०॥

तर्काभासका वर्णन—तर्क कहते हैं व्याप्तिके ज्ञानको । और व्याप्ति उसे कहते हैं जहाँ साध्य साधनका सम्बन्ध घटित किया जाय । जहाँ साध्य नहीं होता वहाँ साधन भी नहीं होता । इस प्रकार साध्य साधनके सम्बन्धको घटित करे, वह तो है व्याप्ति और व्याप्तिके ज्ञानको तर्क कहते हैं । तो यहाँ उस तर्काभासमें यह बात सिद्ध होती है कि साध्यसाधनका सम्बन्ध तो है नहीं, व्याप्ति तो बन नहीं रही और उसमें ज्ञान किया जा रहा है तो वह तर्काभास है । तो जहाँ व्याप्ति तो बनती नहीं और फिर भी व्याप्तिका ज्ञान करना । जैसे कि किसीने अनुमान किया कि देवदत्तका छोटा पुत्र भी श्याम है क्योंकि देवदत्तके सारे पुत्र श्याम हैं । तो अब यहाँ व्याप्ति न बा जायगी कि जितने भी देवदत्तके पुत्र हो वे सब श्याम ही हों । व्याप्ति घटित न होनेपर भी व्याप्ति मान लेना वह तर्काभास कहलाता है । अब अनुमानाभास का प्रकरण बतलाते हैं ।

इदमनुमानाभासम् ॥६-११॥

अनुमानाभासका वर्णन—यहाँ अनुमानाभासके सूत्रमें अनुमानाभासका

लक्षण तो कहा नहीं, किंतु यह अनुमानाभास है, इतना कहा गया तो इससे यह मानना चाहिए कि यह अधिकारसूत्र है। चूँकि अनुमानका वर्णन बहुत है अनुमानके अग बहुत हैं साधन, साध्य, प्रतिज्ञा, दृष्टान्त आदिक अनेक बातें हैं। तो जितने ही अनुमानके अग हैं उतने ही अनुमानाभासके अग हैं। तो अनुमानकी तरह अनुमानाभासका प्रकरण भी शक्ति है। तो उन समस्त आभासोंका ज्ञान कर लेनेपर अनुमानाभासका ज्ञान होता है, तो उन समस्त अनुमानोंके अगका, साधनका आभास दिखाया जायगा, तब उन अगोंके आभासका वर्णन करनेके निवाय और को ऐसी युक्ति नहीं है कि अनुमानाभासका स्वरूप बनादे, इस कारण यह अनुमानाभास है अर्थात् अब जो कुछ आगे कहेंगे वह सब अनुमानाभास है। अनुमान कहते हैं साधनसे साध्यके विज्ञान होने को और ऐसा तो ज्ञान हो नहीं, उससे विचरीत हो, जिसका कि वर्णन अभी करेंगे तो वह सब अनुमानाभास है। अनुमानके सम्बन्धमें पक्ष हेतु दृष्टान्त आदिक बताकर अनुमान का प्रयोग किया गया है। तो उतनी ही बातें आभासमें होंगी। जैसे—पक्षाभास, हेत्वाभास, दृष्टान्ताभास आदि। तो उन सब आभासोंमेंसे सबका क्रमसे वर्णन करना है तो पहिले ही पक्षाभासका वर्णन किया जायगा। चूँकि अनुमानाभास पहिलेसे कुछ बताया जाना शक्य नहीं है। जिन अगोंसे दोष आता है उनकी सदोषता बतानेपर अनुमानाभास होगा ऐसे अनुमानाभासके उन अगोंमें सबसे पहिले पक्षाभासका वर्णन किया जा रहा है कि जो वास्तविक तो पक्ष न हो और पक्षकी तरह मान लिया जाय उसे पक्षाभास कहते हैं। सभी आभासोंका यही लक्षण है। जिसका आभास हो उसका तो लक्षण पाया न जाय और अन्यमें उसीको माना जाय तो वह आभास कहलाने लगता है। तब अनुमानके आभासत्वके वर्णनमें अब पक्षाभासका वर्णन करते हैं।

तत्रानिष्टादि पक्षाभास ॥ ६-१२ ॥

पक्षाभासका निर्देश—अनिष्ट, सिद्ध और वाधित ये तीन तरहके पक्षाभास होते हैं। चूँकि पक्ष अथवा इस प्रसंगमें कही प्रतिज्ञा इष्ट होना चाहिए अवाधित होना चाहिए और असिद्धको सिद्ध करनेके लिए होना चाहिए, लेकिन यदि प्रतिज्ञा ही अनिष्ट है जो स्वयंके मतव्यक्त निराकरण करदे तो वह पक्षाभास है, प्रतिज्ञा सिद्ध ही है और फिर उसे सिद्ध करनेके लिए अनुमान आदिक बनानेका व्यर्थका श्रम किया जाय तो वह पक्षाभास है। इस प्रकार जो प्रतिज्ञा अन्य प्रमाणसे वाधित हो और वाधित होनेपर भी उस प्रतिज्ञाको सिद्ध करनेका अनुमान बनाया जाय तो वह पक्षाभास है। उन तीन प्रकारके पक्षाभासोंमेंसे अब अनिष्ट नामक पक्षाभासको कहते हैं।

अनिष्टो मीमांसकस्यानित्य शब्द इति ॥ ६-१३ ॥

अनिष्टनामक पक्षाभास—कभी-कभी कोई वादी-प्रतिवादी आदिकके देखनेपर अथवा बड़े समुदाय सभासदोंसे लगा हुआ क्षेत्र हो उसको या संसद् सभाका

निरूपित बड़ा प्रभावशाली हो उसको देखकर कभी बुद्धि प्राकृतित हो जाय तो वह अपने ही मतव्य कुछ भूल सा जाता है, तब उस सम्बन्धमें कभी अनिष्ट पक्षको भी कर देता है। जैसे कि यदि मौलिक सिद्धान्तके अनुयायी ऐसा अनुमान कर बैठें कि शब्द अनित्य है तो यह उनके लिए अनिष्ट नामक पक्षभास है, क्योंकि इस सिद्धान्तमें शब्दको आकाशका गुण माना है और निरूप माना है, तो अपने मतव्यक विरुद्ध अनिष्ट बात स्वयं कहनी पड़ी, यह अनिष्ट नामका पक्षभास हुआ।

तथा शब्द श्रावण सिद्ध ॥६-१४॥

सिद्धनामक पक्षभास—सिद्ध कोई बात हो तो उसकी ही निश्चि करने के लिये अनुमान दिया जाता है। लेकिन जो प्रत्यक्षसे भी सिद्ध है और उसे फिर सिद्ध करनेके लिए कोई अनुमान बनाये तो वह सिद्ध नामका पक्षभास है। जैसे यह अनुमान बताये कोई कि शब्द श्रावण है। श्रावण मायने श्रोत्र इन्द्रियके द्वारा जाना जाने वाला है। तो यह सिद्ध नामक पक्षभास है। यादी हो, प्रतिवादी हो, सबको इससे निर्विवाद दृष्ट है कि शब्द श्रावण इन्द्रियसे जाना जाता है। तो जो एकदम सबको अवाधिन है, प्रत्यक्ष है, सिद्ध है उसको सिद्ध करनेके लिए अनुमान देवे तो वह सिद्ध नामका पक्षभास है।

वाधित प्रत्यक्षानुमानागमलोकस्ववचन ॥६-१५॥

वाधित पक्षभास और उसके प्रकार—वाधित नामके पक्षभास ५ प्रकारके होते हैं। प्रत्यक्षवाधित, अनुमानवाधित आगमवाधित, लोकवाधित, स्ववचनवाधित। जो प्रतीक्षा प्रत्यक्षसे ही बाधा हो तो वह प्रत्यक्षवाधित नामका पक्षभास है। जिस प्रतिज्ञामें अन्य अनुमानसे बाधा आती है और फिर उस प्रतिज्ञाको सिद्ध करनेके लिये अपने अनुमानकी तट की जाय तो अनुमान वाधित प्रत्यक्षभास हो गया इसी प्रकार जो प्रतिज्ञा सिद्धान्त शास्त्रके विपरीत है और उसे अनुमानसे सिद्ध करे तो वह आगमवाधित नामक पक्षभास होगा। इसी प्रकार जो बात लोकमें और प्रकारसे मानी जाती है लेकिन लोकमान्यताके विरुद्ध कोई बात सिद्ध की जाय तो वह लोकवाधित पक्षभास है। कोई पुरुष ऐसी ही बात कह डाले जो अपने ही वचनसे अपनी ही बातमें बाधा आती हो तो उस अनुमानमें यह स्ववचनवाधित नामक पक्षभास दोष हो ॥ इन ५ प्रकारके पक्षभासोंमेंसे प्रत्यक्षवाधितनामक पक्षभासको कहते हैं।

अनुष्णोऽग्निर्द्रव्यत्वाज्जलवत् ॥६-१६॥

प्रत्यक्षवाधित पक्षभास—जैसे कोई पुरुष अनुमानसे यह सिद्ध करना चाहे कि अग्नि ठंडी होती है, द्रव्य होनेसे, जलकी तरह। तो सर्वलोकको विदित है

कि अग्नि ठटी नहीं हुआ करती । अग्नि गर्म ही होती है । सभी लोगोंने स्पर्शन इन्द्रियसे इसको भली प्रकार समझ लिया है तो प्रत्यक्षसे अग्नि गर्म है तो भी अग्निको ठंडी सिद्ध करना और उसके अनुमान अङ्ग आदिकके प्रयोग करना । तो ऐसे अनुमान में जो प्रतिज्ञा की जाती है वह प्रतीक्षा प्रत्यक्षवाधित नामका पक्षाभास वाली है । अब अनुगत वाधित पक्षाभासको देखिये—

अपरिणामी शब्द. कृतकत्वादटवत् ॥६-१७॥

अनुमानवाधित पक्षाभास — किसीने यह अनुमान किया कि शब्द अपरिणामी है । प्रतीति अपरिणामनशील नहीं है क्योंकि कृतक होनेसे घटकी तरह । तो देखिये । यहाँ इस अनुमानसे वाधा आयेगी कि शब्द परिणामी है अर्थक्रियाकारी होनेसे अपरिणामी कृतक होनेसे घटकी तरह । वादीने जो पहिले मिथ्या अनुमान पेश किया है उसका हेतु ही इसना निबल है कि उसी हेतुसे उनके अनुमानमें वाधा आती है । तब जो कृतक होगा वह अपरिणामी होगा क्या ? कृतक सब परिणामी होते हैं । तो देखो ! घट परिणामी है तब ही उसमें कृतकत्व और अर्थ क्रियाकारित्व हेतु पाये जा रहे हैं तब शब्दमें भी कृतकत्व व अर्थक्रियाकारित्व होनेसे परिणामीपणा सिद्ध होता है शब्द अर्थक्रियाकारी है—शब्द सुनकर बड़ी बड़ी व्यवहार वृत्तियाँ जाती हैं । शब्द कृतक है उच्चारण किये जानेसे पहले शब्दोंकी उपलब्धि नहीं है । तो यह हेतु तो परिणामीपणा सिद्ध करता है । तब यह अनुमान बनाना कि शब्द अपरिणामी है कृतक होनेसे । इससे शब्द अपरिणामी है यह जो प्रतिज्ञा की है इस पक्षमें अनुमानसे वाधा आती है इसलिये यह अनुमानवाधित नामका पक्षाभास हुआ । अब प्रागमवाधित पक्षाभासको कहते हैं ।

प्रेत्यासुखप्रदो धर्म पुरुषाश्रितत्वादधर्मवत् ॥६-१८॥

प्रागमवाधित पक्षाभास—अनुमान बनाया गया है कि धर्म परमात्मने दुःख को देने वाला है क्योंकि पुरुषोंके आश्रित होनेसे अधर्मकी तरह । जो जो पुरुषोंके आश्रित होते हैं वे दुःखको ही देने वाले होते हैं । जैसे कि अधर्म । यह पुरुषोंके द्वारा किया जाता है तो वह दुःखका ही देने वाला है । अनुमान तो यो बनाया गया, लेकिन प्रागममें तो यमकी स्वर्ग और मोक्षका कारण बताया गया है । और अधर्मको ससाध नारकआदि दुर्गंतियोगा कारण बताया गया है । और, प्रागमके इन वाक्योंमें प्रमाणता भी है । ऐसा नहीं है कि केवल वाक्य रचना शास्त्रोंमें लिख दी है और वह अप्रमाण है । ऐसा नहीं है । प्रागम प्रमाण है यह बात पहिले बहुत विवेचनसे सिद्ध कर दी गई है । तो ऐसे प्रमाणभूत प्रागमसे नहीं वाधा आ रही हो याने प्रागम तो कहता है कि धर्म स्वर्ग मोक्षका हेतुभूत है और अनुमान बताया जा रहा है यह कि धर्म परमात्मने दुःखका ही देने वाला है पराश्रित होनेसे अधर्मकी तरह । तो यह अनु

मान अथवा पक्ष आगमसे वाधित है । अतएव अनुमानवाधिक नामका यह पक्षाभास होता है । जो प्रतिज्ञा की है कि घमं दुःखका देने वाला है यह आगम वाधितपक्षाभास है । अब लोकवाधित पक्षाभासको कहते हैं ।

शुचि नरशिर कपाल प्राप्यज्ञत्वाच्छुश्रूष्यशुक्तिवदिति ॥६-१६॥

लोकवाधित पक्षाभास—मनुष्यके शिरकी हड्डी पवित्र है पुरुषोंका अग होनेसे शस्त्र शुक्तिकी तरह । इस अनुमानमे शस्त्रशुक्तिका दृष्टान्त देकर और चू कि वह भी प्राणियोका अग हैं और देखो लोकमे पवित्र माना जाता है । सो यो ही मनुष्यकी मृत खोपड़ीको भी पवित्र पवित्र शस्त्रको लोग बजाते हैं, शुक्तिसे ग्राम धरंरहेको छीलते हैं । शुक्तिके छोटे छोटे कणोंको घरोंमें लोग लगाते हैं तो देखो जैसे प्राणियोंका अग होनेसे शस्त्र शुक्ति पवित्र होती है इसी प्रकार मनुष्यके शिर कपाल भी प्राणियोंके अग होनेसे पवित्र है । ऐसा अनुमान बनाया गया है । लेकिन, लोकमे प्राणियोंके अगपनेकी अविवेकता होनेपर भी कोई चीजें पवित्र मानी गई हैं वस्तुस्वभावके कारण, तो उसमें वस्तुस्वभावकी अवहेलना करके किसी भी जगह देखा गया कुछ तो दूसरी जगहके लिए भी वही सिद्ध करनेमें आठ जाना सो यह लोकवाधित नामका पक्षाभास है । जैसे कि गोपिण्डसे उत्पन्न दूध भी है, दही भी है और गोपिण्डसे मांस और मूत्रकी उत्पत्ति होती है, लेकिन गायसे से सब कुछ निकलनेपर भी दूध दही आदिक तो शुद्ध माने गए हैं । तो जैसे गायमे निकलनेकी समानता होनेपर भी दूध पवित्र है मांस मूत्र आदिक अपवित्र है । इसी तरह प्राणियोंके अग होनेपर भी शस्त्रशुक्ति पवित्र है और मनुष्यके कपाल शिर आदि अपवित्र हैं । अथवा जैसे मणि—मणि अनेक होनेपर भी कोई मणि विषाषहर आदिक प्रयोजनको रचने वाले हैं तो वह मणि महामणि हो जाती है और बाय मणि बहुमूल्य नहीं हो पाते हैं । तो यह तो वस्तुबो का खुदका अपने अपने स्वभावकी बात है । और, फिर शस्त्र शुक्तिके इस अवयवमें और मनुष्यकी हड्डीके अवयवमें भी अन्तर है । मनुष्यका शिरकपाल तो चाम मांसके भीतर होता है और शस्त्रशुक्ति यह जीवके ऊपर होती है अथवा स्थूलरूपसे यह कह सकते हैं कि शस्त्रशुक्ति शस्त्र और शुक्तिके कोठोंके रहनेका घर है । ऐसी ही विलक्षण बात होनेसे लोकमे शस्त्र शुक्तिको पवित्र माना गया है और मनुष्यके शिरकपालको अपवित्र माना गया है । तो लोकमें तो गंभीर व्यवस्था है और उसके विरुद्ध शस्त्र शुक्ति आदिककी तरह मनुष्यके शिरकपालको भी पवित्र सिद्ध करनेका अनुमान बना दिया जाय तो उसमें जो पक्ष दिया गया, प्रतिज्ञा की गई वह लोकवाधित पक्षाभास होता है । अब स्ववचनवाधित पक्षाभास सुनो—

माता मे वन्ध्या पुरुषनयोगेऽप्यगर्भत्वात् प्रमिद्वन्ध्यावत् ॥६-२०॥

हेतु दृष्टान्तका एक दृष्टान्त कोई पुरुष अपने मुहसे अपने आप यह

अनुमान बताया कि मेरी माता बध्या है पुरुषका सयोग होनेपर भी गर्भ न रहनेसे प्रसिद्ध बध्याकी तरह । तो हेतु दृष्टान्त यह अविचारितरम्य होनेपर भी, और सुननेमें बड़ा भला लगनेपर भी बात तो स्ववचनवाचित है । जो पुरुष बोल रहा है वह तो अपनी माताका पुत्र है । तब उसकी माता बध्या किस तरह होगी ? तो अपने वचनसे अपन आपके कहनेमें बाधा होनेपर भी यह कहना कि मेरी माता बध्या है पुरुषका सयोग होनेपर भी गर्भ न होनेसे । इस अनुमानमें जो प्रतिज्ञा की है वह स्ववचन-वाचित नामका पक्षाभास है । इस तरह पक्ष अथवा प्रतिज्ञा कहो याने साध्य सहित पक्षके ये आभास बताये गए हैं । यद्यपि इष्ट अवाचित असिद्ध ये साध्यके विशेषण हैं, किन्तु साध्यसहित पक्षके बोलनेका नाम भी पक्ष कहलाता है जिसको प्रतिज्ञा शब्द से कहते हैं । तो ऐसी दृष्टि रखकर पक्षाभासके नामसे यह दोष दिया गया । इस प्रकार अनुमानाभासके महान प्रकरणमें पक्षाभासत क वर्णन हुआ । अब पक्षाभासका वर्णन करनेके बाद हेत्वाभासका वर्णन किया जा रहा है ।

हेत्वाभासा असिद्धविरुद्धानैकान्तिकाऽकिञ्चित्करा ॥ ६-२१ ॥

हेत्वाभासके प्रकार—असिद्ध विरुद्ध अनैकान्तिक और अकिञ्चित्कर ये चार प्रकारके हेत्वाभास होते हैं । अनुमानके प्रकरणमें हेतुका लक्षण कहा गया था कि जो साध्यके साथ अग्निनाभावी रूपसे निश्चित हो उसे हेतु कहते हैं । यह लक्षण बहुत निर्दोष और व्यापक है और हेतुकी हेतुताके लिए जो बातें सम्भव हैं वे सब इसमें आ जाती हैं, और, हेतुमें दोष रखन वाले जितने भी विकल्प हैं वे सब दूर हो जाते हैं । जो हेतु साध्यके बिना कभी होना न हो और वह हेतु उपस्थित हो तो उससे यह निष्पन्न होता है कि यहाँ यह साध्य अदृश्य है । जैसे अग्निके बिना धूम नहीं होता । और धूम पाया तो उससे यह निश्चय होता है कि अग्नि अवश्य है, तो हेतुका लक्षण साध्यका अविनाभावीपना बताया गया है । उन लक्षणके विपरीत जितने भी प्रकार के हेतु होंगे वे सब कभी वाले हेतु हैं, अर्थात् वे हेत्वाभास हैं । वे हेत्वाभास ४ प्रकारके हैं असिद्ध, विरुद्ध, अनैकान्तिक और अकिञ्चित्कर । उन चार भेदोंमेंसे सर्वप्रथम असिद्धके स्वरूपका निरूपण करते हैं ।

असत्सत्तानिश्चयोऽसिद्ध ॥ ६-२२ ॥

असिद्ध हेत्वाभास और उसके प्रकार—जिसकी सत्ता न हो अथवा जिसका निश्चय न हो उस हेतुको असिद्ध हेत्वाभास कहते हैं । इस लक्षणके करनेमें असिद्ध हेत्वाभासके भेद भी सिद्ध हो जाते हैं अर्थात् असिद्ध हेत्वाभास दो प्रकारका है एक अविद्यमान सत्ताक और दूसरा अविद्यमान निश्चय । जिस हेतुकी सत्ता न हो और जो ही अदृष्ट कह दिया है, और जिस हेतुका सत्त्व तो है, कहीं न कहीं हुआ करता है, पर प्रसंगसे उसका निश्चय नहीं है, ऐसे हेतुको कहते हैं अविद्यमान निश्चय ।

अविद्यमान निश्चय हेतुको हेत्वाभास कहते हैं। अब अविद्यमानसत्ताक नामके हेत्वाभासका लक्षण और दृष्टान्त कहते हैं।

अविद्यमानसत्ताक परिणामी शब्दश्चाक्षुषत्वात् ॥ ६-२३ ॥

अविद्यमान सत्ताक हेत्वाभासका दृष्टान्त सहित वर्णन—जिस हेतुकी सत्ता विद्यमान ही न हो उस हेतुको अविद्यमान सत्ताक कहते हैं। जहाँ हेतु ही नहीं है तो उस हेतुसे साध्यकी सिद्धि क्या हो सकती है ? वह तो स्वरूपसे ही असिद्ध है अतएव वह हेत्वाभास है। जैसे कोई अनुमान प्रयोग करे कि परिणामी शब्द चाक्षुषत्वात् शब्द परिणामी है चाक्षुष होनेसे, इस अनुमानमें सिद्ध किया जा रहा है कि शब्द अनित्य है, विनाशिक है, परिणामने वाला है। क्योंकि चक्षुइन्द्रियसे जाना जाता है। तो यहाँ हेतु दिया गया चाक्षुषत्वात्। लेकिन बताओ क्या शब्द चाक्षुष है, क्या चक्षुइन्द्रियके द्वारा शब्दकी जानकारी हुआ करती है ? वह तो श्रावण है, कण इन्द्रियसे जाना जाता है, तो हेतुकी यहाँ सत्ता ही नहीं है। चाक्षुष कोई शब्द ही नहीं हुआ करता तो इस अनुमानमें जो चाक्षुषपनेका हेतु दिया गया है वह हेतु अविद्यमानसत्ताक नामका हेत्वाभास है, इस अविद्यमानसत्ताक हेतुको असिद्ध क्यों कहा गया है ? उसके उत्तरमें कहते हैं।

स्वरूपेणासिद्धत्वात् इति ॥ ६-२४ ॥

अविद्यमानसत्ताक हेतुके हेत्वाभासत्व होनेका कारण—चाक्षुषपना यह जो हेतु दिया गया है वह स्वरूपसे ही असिद्ध है। चक्षुइन्द्रियजन्य ज्ञानके द्वारा याह्य होनेका नाम है चाक्षुषत्व। और, चाक्षुषपना शब्दमें स्वरूपसे ही नहीं है इसलिए असिद्ध है। शकाकार कहता है कि शब्दकी तो सिद्धि है, तो पौद्गलिक होनेसे शब्दमें चाक्षुषत्वकी भी सिद्धि हो जायगी, क्योंकि जो जो भी वस्तु पौद्गलिक हैं अतएव चाक्षुषपना उसमें है फिर इसको असिद्ध क्यों करते हो ? उत्तरमें कहते हैं कि भाई बहुतसे पदार्थ जो आँखों दिखते हैं वे पौद्गलिक हैं और चाक्षुष हैं यह बात ठीक है, और शब्द भी पौद्गलिक हैं, लेकिन पौद्गलिकताकी बात चाक्षुष और अचाक्षुषमें समान होनेपर भी यह देखिये कि यह शब्द अनुद्भूत रूपस्वभाव है अर्थात् शब्दोंमें रूप स्वभाव प्रकट नहीं है, उसकी उपलब्धि नहीं सम्भव है। जैसे कि गरम जलमें जो कि अग्निके सम्बन्धसे गर्म हुआ गया है और जलमें गर्मी की गई है तो जलमें अग्निका गुण भासुरूप आना चाहिये ना। जैसे अलग रखी हुई अग्निमें भासुरूप है इसी प्रकार उस जलमें भी भासुरूप है लेकिन उसका स्वभाव उद्भूत कहाँ है ? देखिये ! उत्तर जिसके लिए दिया जा रहा है उसके ही सिद्धान्तको दृष्टान्तमें लेकर कहा जा रहा है, अथवा जैसे स्वर्णमें अग्निका संयोग है। जब स्वर्ण एकदम गर्म हो गया अग्नि में तपानेसे तो उसमें भासुरूप तो होना चाहिए, क्योंकि अग्निका संयोग है स्वर्णमें,

लेकिन जैसा अग्निका भासुर रूप नजर आता है चमकदार, प्रकाशमय, ऐसा रूप तो स्वर्णमें नहीं आता । तो उसे अनुद्भूत स्वभावी माना है, अर्थात् अग्निका जो भासुर रूप है उसका आविर्भाव नहीं है उस जलमें और स्वर्णमें, इसी प्रकार शब्द पीद्गलिक हैं, पीद्गलिक होनेपर भी उसके रूपका आविर्भाव नहीं है, अतएव शब्दको चाक्षुष कहना असिद्ध है । तब जो उक्त अनुमान बनाया गया था कि शब्द परिणामी है चाक्षुष होनेसे, उसमें जो चाक्षुष हेतु है वह अविद्यमानसत्ताक नामका असिद्ध हेत्वाभास है ।

अनेको हेत्वाभास माननेकी शका व उसका समाधान—यहाँ शंकाकार कहता है कि असिद्ध हेत्वाभासके दो लक्षण बताये गए हैं लेकिन असिद्ध हेत्वाभासों तो नाना प्रकारके होते हैं—जैसे विशेष्यासिद्ध, विशेषणासिद्ध, आध्यासिद्ध, आश्रयकदेश असिद्ध, व्यर्थविशेष्यासिद्ध, व्यर्थविशेषणासिद्ध, व्यधिकरणासिद्ध, भागासिद्ध आदिक नाना प्रकारके असिद्ध हेत्वाभास हो सकते हैं, फिर दो ही प्रकारमें उन्हें क्यों बाँधा गया है ? उत्तरमें कहते हैं कि वे सभी तरहके असिद्ध हेत्वाभास इस अविद्यमानसत्ताक नामक असिद्ध हेत्वाभाससे जुड़े नहीं हैं क्योंकि उन सभी असिद्धमें असिद्ध हेत्वाभासका लक्षण घटित होता है । जैसे कि स्वरूपासिद्ध नामका हेत्वाभास स्वरूपसे अमत् होनेके कारण असत्सत्ताक कहलाता है । सी तरह विशेष्यासिद्ध आदिक अनेक हेत्वाभासों का उस-उप रूपसे अमत् होनेके कारण असत्सत्ताक नामक असिद्ध हेत्वाभास ही कहलाता है ।

विशेष्यासिद्ध व विशेषणासिद्धका अविद्यमानसत्ताक असिद्ध हेत्वाभास में अन्तर्भाव—जैसे विशेषसिद्धका दृष्टान्त दिया जाता है कि शब्द अनित्य है, क्योंकि सामान्यवान होकर चाक्षुष होनेसे । तो यहाँ हेतु तो दिया गया है चाक्षुष होनेसे । और उसका विशेषण दिया गया है सामान्यवान होनेपर, तो इस हेतुमें विशेषण विशेष्य दो सम्मिलित करके कहे गए हैं । इनमेंसे चाक्षुषत्व नामक जो विशेष्य है वह असिद्ध है । तो विशेष्यासिद्धमें विशेष्यकी असिद्धि है । तो अर्थ उसका यह हुआ कि चाक्षुषत्व नामक जो विशेष्य है उसकी सत्ता ही नहीं है । तो यो यह विशेष्यासिद्ध अविद्यमानसत्ताक ही कहलाया । अतएव इसका अविद्यमानसत्ताक नामक हेत्वाभास में अन्तर्भाव हो जाता है । दूसरा असिद्ध हेत्वाभास प्रकाशकारका ही विशेषणासिद्ध है । जिस हेतुका विशेषण असिद्ध हो उसे कहते हैं विशेषणासिद्ध हेत्वाभास । जिसका उदाहरण है शब्द अनित्य है, चाक्षुष होनेपर सामान्यवान होनेसे । तो यहाँ हेतु में चाक्षुषनेको तो बता दिया विशेषण और हेतुकी मुख्यता दी है सामान्यवान होनेसे तो इस हेतुका चाक्षुषत्व विशेषण असिद्ध है । तो उसका निष्कर्ष यही तो निकला कि शब्दमें चाक्षुषत्व नहीं पाया जाता है । तो यह विशेषणासिद्ध नामक हेत्वाभास अविद्यमानसत्ताक ही तो कहलाया । इस कारण इसका इस प्रथम असिद्धहेत्वाभास में ही अन्तर्भाव हो जाता है ।

आश्रयासिद्ध व आश्रयैकदेशासिद्धका अविद्यमानसत्ताक असिद्धि हेत्वाभासमें अन्तर्भाव—तीसरा अविद्य हेत्वाभास कहा गया था आश्रयासिद्ध । जिसका कि उदाहरण है कि 'प्रधान है विद्वका परिणामी ज्ञानमें ।' साध्यमिद्वान्तमें दो तत्त्व मुख्य माने गए हैं—प्रधान और पुरुष । इनमें पुरुषका ता अपरिणामी अविकृत चैतन्यमान माना है और जितना भी इष्टिसे सम्बन्ध है, और जो जो कुछ भी परिणामनशील है वह सब प्रधानका ही विकास बनाया गया है । उसके अनुसार यहाँ यह अनुमान किया गया कि प्रधान नामक तत्त्व है, क्योंकि विद्वका परिणामी होनेसे । अर्थात् वह सारे विद्वको रूप रहा है । तो अब हेतुका आश्रय है प्रधान माने हेतुसे कहते हैं कि रहा है प्रधान, तो प्रधान ही सिद्ध नहीं है, आश्रय उसका असिद्ध है, क्योंकि परमायेंसे प्रधान नामका कोई तत्त्व नहीं है । तो इस अनुमानमें हेतुका आश्रय असिद्ध है, यही तो कहा गया । जिसका निष्कर्ष यह निकला कि फिर हेतुकी सत्ता ही नहीं है, प्रधान ही नहीं है, विद्वका परिणामी कीन हो फिर । तो हेतुको यह आश्रय-सिद्धपना अविद्यमानसत्ताकमें ही अन्तर्निहित हो जाता है । शकाकारने चौथा अविद्य हेत्वाभास कहा था—'आश्रयैकदेशासिद्ध' अर्थात् जिस हेतुमें आश्रयका एक देश असिद्ध हो । उदाहरणमें शकाकार कहता है कि परमाणु प्रधान आत्मा और ईश्वर ये नित्य हैं अकृतक होनेसे । तो इस अनुमानमें आश्रय बनाये गए हैं, चार । परमाणु प्रधान आत्मा और ईश्वर । और, हेतु दिया गया है अकृतक होनेसे याने किये गए नहीं हैं । तो इस हेतुके जो आश्रय हैं उनमें कुछमें अकृतपना है कुछमें नहीं है । अथवा कुछ तो सिद्ध है और कुछ सिद्ध नहीं है । जैसे परमाणु सिद्ध है आत्मा सिद्ध है, प्रमाणसिद्ध नहीं है तो इस हेतुके जितने आश्रय दिए गए हैं उनमेंसे कुछ आश्रया-सिद्ध हैं, इस कारण यह हेतु आश्रयैकदेशासिद्ध है । इस कथनमें निष्कर्ष यह निकला कि हेतुकी सत्ता नहीं पायी गई उनमें जो आश्रयासिद्ध है । तो उनमें हेतु कहा रहा ? तो यो यह भी अविद्यमानसत्ताक नामके हेत्वाभासमें ही गमित हो जाता है ।

व्ययविशेष्यासिद्ध व व्यर्थविशेषणासिद्धका अविद्यमानसत्ताक असिद्ध हेत्वाभास अन्तर्भाव - ५ वाँ असिद्ध हेत्वाभास शकाकारने कहा है व्ययविशेष्या-सिद्ध और उसका उदाहरण वह कहता है कि परमाणु अनित्य है कृतक होनेपर सामान्यवान होनेसे । तो इसमें जो हेतु दिया गया है वह व्यर्थविशेष्य है, अर्थात् जिसका विशेष्य व्यर्थ है ऐसा यह असिद्ध हेतु है । इस हेतुमें कृतकत्वे सति (किया गया होकर) इतना अर्थ है विशेष्य । तो इस हेतुमें अगर इतना ही कहते—कृतक होनेसे तो भी यह अपना मतलब सिद्ध करनेका यत्न रख सकते थे । तो इसमें सामान्यवान होनेसे यह विशेष्य व्यर्थ हुआ और व्यर्थ तो हुआ लेकिन साथ ही साथ असिद्ध भी है । तो यो यह व्यर्थविशेष्यासिद्ध हेत्वाभास मानता है शकाकार, लेकिन इसका भी निष्कर्ष यह है कि इस हेतुकी सत्ता नहीं है पक्षमें अतएव यह भी अविद्यमानसत्ताक नामके

हेत्वाभासमे ही गमित हो जाता है । छठवा द्वाँ व्यर्थविशेषणसिद्ध नामका हेत्वाभास, जिसका उदाहरण है कि 'परमाणु अनित्य है सामान्यवान होकर मृतक होनेसे । इस अनुमानमें 'कृतक होनेसे' यह है विशेष्य और सामान्यवान होकर' यह है विशेषण । तो परमाणुवोको! अनित्य साबित करनेके लिए कृतकपना इतना ही हेतु पर्याप्त है । इसका होनेपर फिर 'सामान्यवान होकर' इस विशेषणके देनेकी कोई आवश्यकता नहीं है, यह विशेषण व्यर्थ है । तो इस व्यर्थ विशेषणसिद्ध नामके हेत्वाभास में निष्कर्ष यह निकले कि मय विशेषणके जो हेतु दिया गया है वह अविद्यमानसत्ताक है । विशेष्य और विशेषण ये व्यर्थ हो जाते हैं ऐसे हेतुको अविद्यमानसत्ताकमे ही अन्निहित कर लेना चाहिए ।

व्यधिकरणसिद्ध यदि साध्याविनाभावित्वसे रहित है तो उसका अविद्यमानसत्ताक असिद्ध हेत्वाभासमे अन्तर्भाव ७ वाँ असिद्ध हेतु बताया है व्यधिकरणसिद्ध जिसका अधिकरण शिब्र हो ऐसे हेतुकी व्यधिकरण कहते हैं और इसी कारण असिद्ध है उस व्यधिकरणसिद्ध कहते हैं । इसका उदाहरण दिया गया है शब्द अनित्य है क्योंकि कपडा कृतक है । तो इस अनुमानमे जो हेतु दिया गया है पट का कृतकपना, सो पटका कृतकपना पटमे है और शब्दका अनित्यपना शब्दमे बताते हैं, तो अब यहाँ यह व्यधिकरण हो गया । हेतुका अधिकरण अन्य है और साध्यका अधिकरण अन्य कहा जा रहा है, इसलिए कृतकत्व हेतु असिद्ध हो गया । सो यह अविद्यमानसत्ताक नामक असिद्ध हेत्वाभासमे ही आ गया । शकाकार कहता है कि शब्दमे कृतकपना तो है ही फिर कृतकपन हेतुको असिद्ध क्यों कहा जा रहा है ? उत्तरमे कहते हैं कि यह बात अप्रुक्त है क्योंकि यहाँ यह कृतकपना पटमे बताया जा रहा, तो पटका कृतकपना शब्दमे असिद्ध है । शब्दमें रहने वाले कृतकपनेको तो हेतु रूपमें नहीं कहा किन्तु पटमे रहने वाले कृतकपनेको हेतुरूपसे कहा गया है, इसलिए पटकी कृतकता शब्दमे असिद्ध है तब यह अविद्यमानसत्ताक नामका ही हेत्वाभास हुआ । अन्य आधारमें बताया गया हेतु अन्य आधारमें सिद्ध कर दिया जाय सो नहीं, पटमे बताई गई कृतकता शब्दमें साध्यको सिद्ध करदे ऐसा नहीं हो सकता, अन्यथा इसमें तो बड़ी विडम्बना बन जायगी । किसी भी जगह कुछ भी हेतु बताकर सभी जगह कुछ भी साध्य सिद्ध कर दिया जायगा । इससे व्यधिकरणसिद्धमें व्यधिकरणत्व है और इसी कारण असिद्धत्व है, लेकिन अन्यमें बताया गया हेतु पक्षमे तो असिद्ध है, सत्ता है ही नहीं इस कारण यह व्यधिकरणसिद्ध अविद्यमानसत्ताक असिद्ध हेत्वाभास ही कहनायेगा ।

भागासिद्ध यदि साध्याविनाभावित्वसे रहित है तो उसका अविद्यमानसत्ताक असिद्ध हेत्वाभासमे अन्तर्भाव—अब ८ वाँ हेत्वाभास शकाकारने बताया भागासिद्ध । पक्षके एक भागमें हेतु असिद्ध सो उसे भागासिद्ध कहते हैं । एक

हेत्वाभास बताया गया था अश्रयैकदेशासिद्ध, लेकिन अश्रयैकदेशासिद्धों यह अन्तर है कि अश्रयैकदेशी आश्रयका एक देश असिद्ध है और हेतु सिद्ध ही है किन्तु भागासिद्धमे अश्रयके एक देशमे हेतु असिद्ध है और आश्रयका एक देश सिद्ध है भागासिद्धमे उदाहरण दिया गया है कि शब्द अनित्य है, क्योंकि पुरुषके प्रयत्नके बाद उत्पन्न होना है। तो यहाँ जो हेतु दिया गया है कि प्रयत्नके बाद उत्पन्न हुआ तो यह हेतु सब पदार्थोंसे घटित नहीं होता। वसलाखों मेघ आदिकके जो शब्द होते हैं वे क्या पुरुषके व्यापारसे उत्पन्न हुए हैं ? तब देखिये कि आश्रयका एक देश यहाँ असिद्ध हुआ ना, इस सम्बन्धमें यह निरखिये कि व्यधिकरणासिद्धत्व और भागासिद्धत्व ये दोनों आदिक दर्शनोंमे प्रक्रियाका दिखाना मात्र है। वास्तवमे तो यह हेतुका दोष नहीं है, अन्यथा व्यधिकरणमे भी जैसे कि 'शकट नक्षत्र उदित होगा कृत्तिकाका उदय होनेसे' तो अब यह हेतु तो सही है मगर अधिकरण भिन्न-भिन्न हैं। कृत्तिकाका उदय कृत्तिका में है, रोहणीका उदय रोहणीमें होगा, तो एक व्यधिकरण होनेसे हेतु भूज हा जाता है नियम न बन। देखो यह उत्तर पूर्वचर अनुमान सही है और अधिकरण भिन्न भिन्न हैं। अथवा जैसे अनुमान बनाया गया कि ऊपर वर्षा हुई है क्योंकि पूर देखा जा रहा है। तो यहाँ हेतु ना पूर दर्शन है, सो पूर दर्शन तो है नीचे भागमें और साध्य बताया है ऊपर भागमे। वर्षाके समयका तो अधिकरण भिन्न भाग है, तो इनमे मात्रसे क्या यह अनुमान गतन हो जायगा ? ये दोनों अनुमान सही हैं इसलिए व्यधिकरणासिद्धत्व दोषके लिए नहीं और भागासिद्धत्व भी दोषके लिए नहीं। देखो ! ऊपर वर्षा हुई है नीचे पूर दिलनेसे, इसमें भागासिद्धकी झूठक है लेकिन अनुमान सही है।

साध्याविनाभावित्वसे गम्यगमकभाव होनेके कारण व्यधिकरणतासे हेतुके सदोपत्व व निर्दोषत्वका अनिर्णय—वात असलमे यह है कि गम्यगमक भाव अवेनाभावके कारण हुआ करना है व्यधिकरण या अव्यधिकरणताके कारण नहीं। वह क्या है देवदत्तका पुत्र होनेसे, यह भी अनुमान सही बन जाय, क्योंकि व्यधिकरण दोष इसमें नहीं है, लेकिन अविनाभाव तो नहीं है, इस कारण अनुमान सही नहीं है। और कोई अनुमान बनाये कि मकान सफेद है कोवाके काला होनेसे। तो अब इसमे भागासिद्धकी कोई बात नहीं है। पर क्या अनुमान बन जायगा ? यहाँ व्यधिकरणता या अव्यधिकरणताका होना गम्यगमक भावका कारण नहीं, किन्तु अविनाभाव होना ही गम्यगमक भाव होनेके कारण है। व्यधिकरण होकर भी अनेक जगह हेतु साध्यका गमक हो जाता है। व्यधिकरण भी साध्यका गमक होता है, ऐसा माननेपर अव्यधिकरणसत्ताकरूप असिद्धपना विरोधको प्राप्त नहीं होता, क्योंकि गुरुओं का यह अभिप्राय नहीं है कि जिसकी सत्ता ही न हो पक्षमे वह असिद्ध कहलाता है। फिर क्या अभिप्राय है ? यह अभिप्राय है कि साध्यके साथ अथवा दृष्टान्तके साथ या दानोंके साथ जिस हेतुकी अविनाभावी सत्ता नहीं है उसे असिद्ध कहते हैं। तो इस प्रकार व्यधिकरण नामका जो अन्तर्गमे असिद्ध हेत्वाभासकी बात शकाकार कह रहा

या वह सिद्ध न हुई, क्योंकि कहीं कहीं व्यधिकरण होकर भी हेतु साध्यका गमक होता है ।

साध्याविनाभावित्वसे गम्यगमकभाव होनेके कारण भागासिद्धता से भी हेतुके सदोपत्व व निर्दोषत्वका अनिर्णय—भागासिद्ध भी 'जहाँ कहीं हेतु का साध्यके साथ अविनाभाव मिल जाय तो वहाँ गमक होता है इसलिए भागासिद्ध भी एकान्तत हेत्वाभास हो सो बात नहीं है । भागासिद्ध होनेपर भा यदि हेतुका साध्यके साथ अविनाभाव न हो तो वह गमक नहीं होता । भागा सिद्धमें जो यह दृष्टान्त दिया था कि शब्द अनित्य है, क्योंकि प्रयत्नके अनन्तर उत्पन्न होता है, तो इसमें दोष यो भी नहीं है कि प्रयत्नके अनन्तर होना अनित्यत्वके बिना कही भी नहीं देखा जाना व्यति जो यान प्रयत्नके बाद होती है वह तो अनित्य होती ही है इस कारण यह हेतु दूषित नहीं है । प्रश्न रहा शब्दोंके बारेमें कि शब्द प्रयत्नके बिना ही हुमा करते हैं । तो जितनेमें भी प्रयत्नानन्तरीयकत्व हेतु पाया जाय उतने शब्द का अनित्यत्व तो इस हेतुसे सिद्ध हो ही जाता है । अब उसके अलावा ज. भी शब्द है, जो पुरुषके प्रयत्नके बिना मेघ आदिकमें हो रहे हैं वे कृतकत्वात् इस हेतुसे सिद्ध हो जावेंगे । अथवा प्रयत्नानन्तरी एकत्व हेतुके ग्रहणकी सामर्थ्यमें यहाँ ऐसे ही शब्दोंको पक्षमें लिया गया है जो प्रयत्नके अनन्तर उत्पन्न हुमा करते हैं । तो प्रयत्नसे उत्पन्न हुए शब्दोंमें ही प्रयत्नसे उत्पन्न हुए हेतुसे अनित्यपना सिद्ध किया जा रहा है तो भागासिद्ध दोष हीके लिए वहाँ कोई अवकाश नहीं । क्योंकि जितने भी पुरुषप्रयत्नके द्वारा उत्पन्न हुए शब्द हैं उन सबमें प्रयत्नानन्तरीयकत्व हेतु पाया जा रहा है । तो भागासिद्धताके दाप उसमें कहा जा सकता है । इस प्रकार असिद्ध हेत्वाभासके प्रसंगमें प्रथम भेदका वर्णन किया जा रहा है कि जि की सत्ता विद्यमान न हो वह अविद्यमानमताक नामका हेत्वाभास है । वह व्यासक रूपसे अनेक असिद्धोंको अपनेमें गभित करता हुमा सिद्ध हो जाता है । अब इस पक्ष असिद्धहेत्वाभासका जो द्वितीय प्रकार है उसका वर्णन करते हैं —

अविद्यमाननिश्चयो मुग्धबुद्धि प्रत्यग्निरत्र धूमादिति ॥६-२५॥

अविद्यमाननिश्चयनामक असिद्ध हेत्वाभास—जिसका निश्चय विद्यमान नहीं उसे अविद्यमान निश्चय नामक हेत्वाभास कहते हैं । जैसे मुग्ध बुद्धियों के प्रति ऐसा कहना कि यहाँ अग्नि है, धूम होनेसे तो उसके लिये यह अनुमान अविद्यमान निश्चय नामक हेत्वाभास कहलाये ? तो उसके उत्तरमें सूत्र कहते हैं ।

तस्य वाष्पादिभावेन भूतसंघाते संदेहात् ॥६-२६॥

अविद्यमाननिश्चयताका कारण—मुग्धबुद्धि के प्रति उक्त हेतुमें अविद्यमान

निश्चयता दो है कि मुख्य बुद्धिवाले पुरुषको वाप्य भाव आदिकके भावसे धूममें संदेह हो सकता है अर्थात् धुवाँ हो वहाँ यह भाव समझले । कभी भाप हो तो उसे धूम समझले । यहाँपर साध्य साधनमें जिसको बुद्धि व्युत्पन्न नहीं है वह पुरुष धूम तो इस प्रकारका हुआ करता, भाप इस तरह हुआ करता इस तरहका विवेक करनेमें समर्थ नहीं है । तो ऐसे पुरुषके प्रति जिसका हेतुके विद्यमान होनेका निश्चय नहीं है कभी धूमको भाप समझले, कभी भापको धूम समझले भाप और धूममें विवेक करने की जहाँ ताकत नहीं है क्योंकि धूम और भापमें स्थूल विशेष अन्तर नहीं दिखाई देता । अन्तर तो विदित हो जाता है, पर समझदार लोग इस पहिचान पाते हैं । तो मुख्य बुद्धिजनोके लिये यह अनुमान किया जाता भी इससे यह हेतु उनकी हत्वाभास बन जाता है अथवा अविद्यमान निश्चय नामक असिद्ध हेत्वाभासका दार्शनिक दृष्टिमें भी एक दृष्टान्त सुनो—

साध्यं प्रति परिणामी शब्द कृतकत्वादिति ॥६-२७॥

अविद्यमाननिश्चयत असिद्ध हेत्वाभासका एक दार्शनिक दृष्टान्त — साध्यसिद्धान्तानुयायिकोंके प्रति यह अनुमान कहा जाय कि शब्द परिणामी होता है कृतक होनेमें । वृत्ति कि यह किया गया है अतएव शब्द परिणामी है । सो यद्यपि यह अनुमान सही है । जो जो कृतक हाता है वह वह परिणामनशील हाता ही है । परिणामनशाल तो सभी पदार्थ हैं लेकिन जो कृतक हैं वे स्पष्ट परिणामी विदिन होते हैं । तो अनुमानका सही होनेपर भी साध्यसिद्धान्तानुयायिकोंके प्रति यह अनुमान तो तो उन के असंगत कृतकत्व त् यह हेतु अविद्यमान निश्चय नामक हेत्वाभास बनता है । जो वता है यह हेतु साध्यसिद्धान्तानुयायिकों अविद्यमान निश्चय नामक हेत्वाभास, उस का कारण बताते हैं ।

तेनाज्ञातत्वात् ॥६-२८॥

उक्त दार्शनिक दृष्टान्तमें हेतुकी अविद्यमाननिश्चयताका कारण— साध्यसिद्धान्तानुयायिकों द्वारा यह कृतकत्व हेतु अज्ञात है, इसका कारण यह है कि सिद्धान्तमें प्रत्येक कार्योका कारणमें प्रतिसमय सद्भाव माना गया है । अविर्भावको छोड़कर और कुछ कृतकत्व नहीं प्रसिद्ध है नहीं, किसी कारणके व्यापारसे ऐसे स्वरूपका लाभ हो जो पहिले न हो, यह सिद्धान्तमें माना नहीं गया है । क्योंकि सब कुछ सब जगह सबमें रहता है । केवल कारणोंके द्वारा कार्यका आविर्भाव किया जाता है । तो ऐसे सिद्धान्तकी कल्पनामें कृतकत्व हेतु कहा जात है ? वह गजानकी तरह है । सब हेतुका निश्चय न बन सका, अतएव यह हेतु अविद्यमान निश्चय नामक असिद्ध हेत्वाभास हो जाता है ।

अन्याभिमत अन्य असिद्धोका अविद्यमाननिश्चय हेत्वाभासमें अनभि

कुछ और भी असिद्ध हेत्वाभास हैं जिनका कि अविद्यमान निश्चय नामक असिद्धहेत्वाभासमें अन्तर्भव होता है । जैसे सदिग्धविशेष्य—सदिग्धविशेष्यासिद्धका एक यह उदाहरण है कि आज तक भी कपिल रागादिकयुक्त है क्योंकि पुरुषपना होनेपर भी अब तक भी तत्त्वज्ञान उत्पन्न न होनेसे । इसी प्रकार सदिग्ध विशेषणासिद्ध बतलाते हैं कि आज तक भी रागादिकयुक्त कपिल है क्योंकि सर्वदा तत्त्वज्ञानसे रहित होनेपर पुरुषपना होनेसे । तो ये सब असिद्धके भेद कोई अन्यतरासिद्ध हैं, कोई उभयासिद्ध हैं अर्थात् किन्हींको वादी और प्रतिवादीमेंसे कोई एक नहीं मान रहा और किसीकी वादी प्रतिवादी दोनों नहीं मान रहे, तो वे सब अविद्यमाननिश्चय नामक असिद्ध हेत्वाभासमें गभित हो जाते हैं । शकाकार कहता है कि अन्यतरासिद्ध नामका हेत्वाभास कोई होता ही नहीं है, वह किम प्रकार ? सो देखिये । दूसरेके द्वारा असिद्ध है ऐसा कहा जानेपर यदि वादी उस मतस्थले साधक प्रमाणको नहीं कहते हैं तो प्रमाणाभासकी तरह दोनोंके ही असिद्ध हो गया । और, यदि वादीके साधक प्रमाणको कहता है तो प्रमाण पक्षम न रह सका तो दोनोंके लिए भी यह अमिद्व बन गया अन्यथा साध्य भी अन्यतरामिद्व कभी नहीं सिद्ध हो सकेगा । तब तो प्रमाणका वर्णन करना, कोई युक्ति प्रमाण देना ये सब व्यर्थ हो जायेंगे । उत्तरमें कहते हैं कि ऐसी शर्त करना सही नहीं है क्योंकि वादी अथवा प्रतिवादीके द्वारा सम्मोके समझ अपने द्वारा दिया गया हेतु प्रमाणसे जब तक दूसरेके प्रति मिद्व नहीं कर लिया जाता तब तक उसके प्रति हमकी प्रसिद्धि न होनेसे अन्यतरासिद्ध रहेगा ही । शकाकार कहता है कि इस तरह तो इसकी असिद्धता भी गौण हो जायगी । उत्तरमें कहते हैं कि हाँ ऐसी ही बात है । प्रमाणसे मिद्वका अभाव होनेसे यह अमिद्व है पर स्वरूपसे असिद्ध नहीं है । एक होता है प्रमाणसे प्रसिद्ध और एक हाता है स्वरूपसे अमिद्व । तो जो वादी कह रहा है जिसे समझा है वह स्वरूपसे असिद्ध नहीं है किन्तु प्रमाणसे सिद्ध नहीं हो पा रहा है अर्थात् प्रतिवादी द्वारा सम्मत नहीं हो सका है तो उसे प्रमाणसे ही असिद्ध कह सकते हैं । ऐसा तो नहीं होता कि रत्नादिक पदार्थ यदि वास्तविक रूपसे कोई न जान पाये तो उतने काल तक वह मुख्यतया रत्नाभास बन जाय । न जाना जाय कुछ तो यह लोगोकी बात है, मगर रत्न आदिक पदार्थ तो जिस स्वरूपसे हैं उस ही स्वभावाले हैं । तो प्रमाणसमर्कमें वह असिद्ध है और ऐसे ही यह अविद्यमाननिश्चय नामका हेत्वाभास बन जाता है । इस तरह असिद्ध नामक हेत्वाभासके दो प्रकार बताये हैं । अब मिद्व हेत्वाभासका स्वरूप बतला रहे हैं ।

विपरीतनिश्चिताविनाभावविरुद्ध अपरिणामी शब्दकृतकत्वात् ॥६-२६॥

विरुद्धहेत्वाभासका वर्णन—विरुद्धहेत्वाभास उसे कहते हैं कि साध्यके विपरीत धर्मके साथ अति हेतुका अविनाभाव निश्चित हो । अर्थात् हेतुसे सिद्ध करना चाहते थे कुछ और उसी हेतुस ही जाय विपरीत सिद्ध । तो जिस हेतुका विपरीत

के साथ अविनाभाव निश्चित होता है उसे विरुद्ध हेत्वाभास कहते हैं। जैसे कि कोई यह अनुमान बनाये कि शब्द अपरिणामी है कृतक होनेसे तो यहाँ देखिये कृतकत्वकी व्याप्ति अपरिणामी साध्यमें विपरीत परिणामीके साथ है। अर्थात् जो कृतक होता है वह परिणामी हुआ करता है। तो विपरीतके साथ अविनाभाव होनेसे यह हेतु विरुद्ध हेत्वाभास कहलाया। जो हेतु माध्यस्वरूपसे विपरीतके साथ है, जिसका अविनाभाव विपरीतके साथ निश्चित हो वह हेतु विरुद्ध हेत्वाभास कहलाता है। जो पूर्व नाशरको तो छोड़े और उत्तर आकारको ग्रहण करे और निसपर भी वस्तु-व रहता था तो ऐसे परिणामके साथ ही तो कृतकत्वका अविनाभाव है। सो ऐसा अन्दरमें, बहिरङ्गमें सब जगह सबको प्रतीति होती है कि हा जो कृतक होता है उसमें ऐसी व्यवस्था बनती है। तो कृतक होता है उसमें ऐसी व्यवस्था बनती है। तो कृतकपना ना तो सर्वथा नित्यमें बन सकता और न सर्वथा क्षणिकमें बन सकता। इसी कारण कृतकत्वके साथ परिणामित्वकी व्याप्ति है। सबथा नित्य और सर्वथा क्षणिकमें कृतकत्व धम नहीं रहता। तो कृतकत्व हेतुमें सिद्ध करने तो चले थे कि वस्तु अपरिणामी सिद्ध हो जाय, ध्रुव सिद्ध हो जाय, लेकिन कृतकत्वकी व्याप्ति ध्रुवसे विपरीत परिणामीके साथ है। अतएव यह हेतु विरुद्धहेत्वाभास कहलायेगा।

यौगाभिमत आठ विरुद्धभेदोंमेंसे पक्षविपक्षव्यापक सपक्षावृत्ति नामक प्रथम विरुद्धभेदका विरुद्धहेत्वाभासमें अन्तर्भाव—नैयायिक आदिकने जो विरुद्धके भेद कहे हैं वे भी विरुद्धके इस ही लक्षणमें लक्षित हैं, इस कारण विरुद्धके इस ही लक्षणमें उनका अन्तर्भाव होता है। वे ८ विरुद्ध भेद कौनसे हैं कि सपक्षके होनेपर तो विरुद्ध चार प्रकारके माने हैं और सपक्षके न होने पर विरुद्ध चार प्रकारके माने हैं, इस तरह ८ प्रकारके विरुद्ध हेतु कहे हैं। वे सब इस ही लक्षणमें भिन्न होते हैं इसका ही वर्णन अब करते हैं। पहिले उन चार विरुद्धोंको बहलाते हैं जो सपक्षके होनेपर हुआ करते हैं। जैसे पहिला है पक्ष—विपक्षव्यापकसपक्षावृत्ति याने पक्ष और विपक्षमें रहने वाला और सपक्षमें न रहने वाला और सपक्षमें न रहने वाला जैसे कि शब्द नित्य है। उत्पन्नावधर्मवाला होनेसे। अब यहा जो हेतु दिया गया है उत्पन्न व धर्म वाला होनेसे तो उत्पन्नत्व धर्मपना पक्ष किए गए शब्दमें रहता है। और नित्यसं विपरीत जो अनित्य हैं घट आदिक उनमें भी उत्पन्नत्वधर्म रहता है अर्थात् पक्षकी भांति यह हेतु विपक्षमें भी रहता है किन्तु नित्य साध्यकी सपक्ष हैं आकाश आदिक सो उन सपक्षोंके होनेपर भी सपक्षमें यह हेतु नहीं रह रहा सो यह जो प्रथम विरुद्ध भेद है कि जो पक्ष विपक्षमें व्यापक हो और सपक्षमें न रहता हो, उसे परख लीजिये कि निरुद्ध नामका जो हेत्वाभास कहा गया उस हीमें इसका अन्तर्भाव जानना याने विपक्षमें भी कि यह हेतु गया है, तो इस हेतु का विपरीतके साथ अविनाभाव होनेके कारण विरुद्ध हेत्वाभासमें ही इसको अन्तर्भूत समझना चाहिए।

विपक्षैकदेशवृत्तिपक्षव्यापक सपक्षावृत्ति नामक विरुद्ध भेदका विरुद्ध हेत्वाभासमे अन्तर्भाव - दूसरा विरुद्ध भेद कहा है विपक्षैकदेशवृत्ति पक्षव्यापक सपक्षावृत्ति अर्थात् जो विपक्षके एक देशमे रहे और पक्षमे रहे तथा सपक्षमे न रहे—जैसे कि शब्द नित्य है, सामान्यवान् होकर हम लोगोके द्वारा प्रत्यक्षभूत होनेसे, तो यहाँ हेतु बताया गया है सामान्यवान् होकर हम लोगोके बाह्य इन्द्रिय द्वारा प्रत्यक्ष होनेसे, तो तुम्हारा यह विशेषण हेतु पक्षमे चला गया। पक्ष है शब्द और शब्द सामान्यवान् है और हम लोगोके द्वारा बाह्य इन्द्रिय याने श्रवण इन्द्रियके द्वारा प्रत्यक्षभूत है। बाह्य इन्द्रियके द्वारा ग्रहणमें आ जाय ऐसी योग्यता मात्र यह बाह्य इन्द्रिय प्रत्यक्षपक्षमे विवक्षित है। तो अब देखिये कि यह हेतु पक्षमे तो आ गया और विपक्षके एक देशमें भी आ गया। साध्य है नित्यपक्ष, उसका विपक्ष है अनित्य। तो अनित्य घट आदिक हैं, उनमें भी यह हेतु पाया गया है कि सामान्यवान् होकर हम लोगोके बाह्य इन्द्रिय द्वारा प्रत्यक्ष होनेसे। घट भी सामान्यवान् है। घटमे घटत्व माना गया है, और हम लोगोको नेत्रादिक इन्द्रियके द्वारा ग्राह्य हैं, और, सु, आदिकमे यह हेतु पाया नहीं जाता; तो नित्यके विपक्ष अनित्य हुए ना, तो उन अनित्यमेंसे कुछ अनित्यमें हेतु पाया जाय, कुछ अनित्यमें हेतु न पाया जाय इसीको कहेंगे विपक्षके एक देशमें रहना। सो विपक्ष घट भी है और सुख भी है, किन्तु हेतु घटमे पाया गया और सुखमें पाया नहीं गया। तो यह हेतु विपक्षके एक देशमें भी रहा, पक्षमे भी रहा। मगर सर्पक्षमें नहीं रहता। साध्य बताया गया है यहाँ नित्य और जो जो नित्य माना गया हो वह कहलायेगा सपक्ष। तो आकाश भी नित्य माना गया है तो सपक्ष भी हेतु रहता चाहिए। तो सपक्षमे हेतु रहता नहीं। आकाश हम लोगोके बाह्य इन्द्रियके द्वारा प्रत्यक्षभूत कहाँ हो रहा? और, सामान्यमे तो यह हेतु पाया ही न जा सकेगा, क्योंकि विशेषण दिया गया है कि सामान्यवान् होकर। सामान्य तो सामान्यवान् नहीं है, वह तो स्वयं सामान्य है। तो सामान्यवान् होकर इस विशेषणके कहे जानेसे हेतु सामान्यसे भी हट गया। तो यो यह हेतु विपक्षके एक देशमें रहा, पक्षमे रहा और सपक्षमे न रहा। इस प्रकारका यह दूसरा विरुद्ध भेद बताया गया है। लेकिन इसमें भी तो यही ध्वनित हुआ कि हेतुकी साध्य विरुद्धके साथ व्याप्ति है। विपक्षके साथ, विपरीत साध्यके साथ व्याप्ति होनेके कारण यह विरुद्ध हेत्वाभासमे ही गभित होता है।

पक्षविपक्षैकदेशवृत्ति सपक्षावृत्ति नामक विरुद्ध भेदका विरुद्धहेत्वाभासमे अन्तर्भाव - तीसरा विरुद्ध भेद बताया है पक्षविपक्षैकदेशवृत्ति और सपक्षावृत्ति अर्थात् जो पक्षके एक देशमें रहे, विपक्षके एक देशमें रहे और सपक्षमे रहे। जैसे कि अनुमान बनाया गया कि वचन और मन सामान्य विशेषवान् हैं और हम लोगोके बाह्य इन्द्रिय द्वारा प्रत्यक्ष हैं क्योंकि नित्य होनेसे। तो इस अनुमानमे हेतु तो दिया है नित्यत्व, पक्ष बनाया है वचन और मन। साध्य बनाया है सामान्य विशेषवान् है और हम लोगोके बाह्य इन्द्रिय द्वारा प्रत्यक्ष है। तब यहाँ देखिये। नित्यत्व हेतु पक्षके एक

देशमें रह रहा है। यहाँ पक्ष बताये गए हैं दो—वचन और मन। सो नित्यत्व हेतु मनमें तो है पर वचनमें नहीं है। तो यह हेतु पक्षके एक देशमें रहा और विपक्षके एक देशमें भी रह रहा। यहाँ साध्य बताया गया है सामान्यविशेषवान और हम लोगोके बाह्य इन्द्रिय द्वारा प्रत्यक्ष। तो उसके विपरीत कुछ होगा ना ! जो सामान्य विशेषवान हो और हम लोगोके द्वारा बाह्य इन्द्रिय द्वारा प्रत्यक्ष न हो ऐसे पदार्थ माने गए हैं आकाश आदित्य साक्षात्कारके सिद्धान्तमें। तो देखिये ! कि आकाश आदिकमें हेतु तो पाया गया किन्तु साध्य नहीं पाया जा रहा। हम लोगोके बाह्य इन्द्रिय द्वारा प्रत्यक्ष तो नहीं हो रहा आकाश, सो एक जगह तो विपक्षमें हेतु पाया गया, किन्तु किसी और विपक्षमें यह हेतु भी नहीं पाया जाता। साध्य बनाया गया है हम लोगोके बाह्य इन्द्रिय द्वारा प्रत्यक्ष है। तो विपक्ष है जो बाह्येन्द्रियके द्वारा प्रत्यक्ष नहीं, ऐसे सुखादिक हैं उसमें नित्यत्व हेतु नहीं पाया जाता। तो यह हेतु किसी विपक्षमें पाया जाता, किसी विपक्षमें नहीं पाया जाता, इस कारण विपक्षमें एक देशमें रहने वाला सिद्ध हुआ है और सपक्षमें रहता नहीं। सपक्ष कहलाया वह शब्द जो हम लोगोके बाह्येन्द्रिय द्वारा प्रत्यक्षभूत है तथा घट आदिक पदार्थ ये सभी हम लोगोके बाह्येन्द्रिय द्वारा प्रत्यक्षभूत हैं, लेकिन इसमें नित्यत्व धर्म नहीं पाया जा रहा, इस कारण सपक्षमें न रहा, हेतु और साध्यकी समझता तो सामान्य विशेषवान होनेपर इस विशेषणसे ही कट गया है, अर्थात् सामान्य सामान्यविशेषवान कहाँ है ? वह तो केवल सामान्यरूप है और योगी पुरुषोके बाह्य इन्द्रिय द्वारा प्रत्यक्ष हैं आकाश आदिक, लेकिन वे हम लोगोके द्वारा यहणमें तो नहीं आ रहे। अतएव वे सपक्षमें ही नहीं माने जाते। इतनी बहुत-बहुत छोटी-छोटी बानोका विस्तार बनाकर कहा जाने वाला यह विरुद्ध भेद भी इस विरुद्ध हेतुवाभासके लक्षणसे लक्षित है। अतएव यह पक्षविपक्षकदेशवृत्ति सपक्षोद्वृत्तिनामक विरुद्धभेद हेतुवाभासमें ही गर्भित होता है।

पक्षकदेशवृत्तिविपक्षसपक्षवृत्ति विपक्षव्यापक नामके विरुद्धभेदका विरुद्धहेतुवाभासमें अन्तर्भाव—सपक्षके होनेपर जो चार प्रकारके विरुद्ध हेतु बताये जा रहे हैं उनमेंसे यह अन्तिम विरुद्ध हेतु है—पक्षकदेशवृत्ति सपक्षवृत्ति, विपक्ष व्यापक जैसे कि अनुमान बनाया गया कि वचन और मन नित्य है उत्पत्ति धर्म वाला होनेसे तो यहाँ हेतु है उत्पत्ति धर्मवाला होना। वह पक्षके एक देशमें रह रहा है। इस अनुमानमें पक्ष बनाये गये हैं वचन और मन। सो उनमेंसे वचन तो उत्पत्ति धर्मवाला है किन्तु मनमें उत्पत्ति धर्म नहीं पाया जाता। मनको विशेषवादियों ने नित्य माना है और उत्पत्ति धर्म वाला नहीं माना। यहाँ साध्य बनाया गया है नित्य होना। तो उसके सपक्ष हैं आकाश आदिक, जो नित्य हो वे सपक्ष कहलायेंगे। तो आकाश आदिक जो सपक्ष हैं, नित्य हैं उनमें हेतु नहीं रह रहा है। आकाश तो उत्पत्ति धर्म वाला नहीं है, और, साध्यसे जो विपरीत होता है विपक्ष। साध्य बनाया गया है यहाँ नित्य, नित्यसे उल्टा हुआ अनित्य जो जो अनित्य पदार्थ होने वे सब

विपक्ष कहलायेगे । तो घट पट आदिक पदार्थ विपक्ष हुए सो विपक्षमे यह हेतु सब जगह रह रहा है । इस प्रकार इस अनुमानमे जो हेतु कहा गया है वह विरुद्ध भेद वाला है किन्तु यह कुछ अलगसे हेत्वाभास नहीं है । इसका अन्तर्भाव विरुद्ध हेत्वाभासमें ही हो जाता है क्योंकि हेतुका नित्यसे विरुद्ध अनित्यमें व्याप्ति पायी जाती है । जो जो उत्पत्ति धर्मवाले होंगे वे अनित्य ही तो होंगे

पक्षविपक्षव्यापक अविद्यमान सपक्ष विरुद्ध भेदका विरुद्धहेत्वाभासमे अन्तर्भाव अब चार विरुद्ध ऐसे बताये जा रहे हैं शकाकारके द्वारा जो सपक्षके होनेपर हुआ करते हैं । उनमेसे प्रथम भेद है पक्षविपक्षव्यापक व अविद्यमान सपक्ष अर्थात् जो हेतु पक्ष और विपक्षमें रहे और जिसका विद्यमान न हो याने सपक्ष ही हो नहीं । जैसे अनुमान बनाया गया कि शब्द आकाशका विशेष गुण है क्योंकि प्रमेय होने से, तो यहाँ हेतु रहा प्रमेयत्व सो यह प्रमेयत्व हेतु पक्षभूत शब्दमे तो चला गया अर्थात् शब्द भी प्रमेय है, साथ ही साथ यह हेतु विपक्षमें आ जाता है । विपक्ष कीन हागा ? जिसमें साध्य न हो । साध्य यहाँ बताया गया है आकाश विशेष गुणका । अब जो आकाशका विशेष गुण न हो वह कहलायेगा विपक्ष, तो ऐसे घट पट आदिक अनेक पदार्थ जो आकाशके विशेषगुण रूप नहीं हैं, तो विपक्ष घट आदिकमे भी प्रमेयत्व हेतु पहुँचता है तो हेतु विपक्षमें ही चला गया और सपक्षमे हेतु यो नहीं जाता कि उसका सपक्ष कुछ है नहीं, साध्य जहाँ जहाँ पाये जायें वह सपक्ष कहलाता है । और जिस स्थलमे साध्य घटाया जाय उसे पक्ष कहते हैं । तो इस अनुमानमें पक्ष तो है शब्द और साध्य है आकाशका विशेषगुण, तो आकाश विशेषगुण रूप साध्य यह और और जगह पाया जाय, ऐसा कोई सपक्ष ही नहीं है, तो सपक्षमें रहेगा ही क्या ? इस प्रकार यह विरुद्ध हेतु पक्ष और विपक्षमें तो रहा और इस हेतुका सपक्ष है ही नहीं, क्योंकि आकाशमे शब्दसे तो अन्य कोई विशेष गुण नहीं है जिससे कि वह भी सपक्ष बन जाय । कोई यहाँ ऐसी शका करे कि आकाशमें परम महापरिमाण गुण तो है अर्थात् आकाशका विस्तार आकार बहून है तो परम महापरिमाण नामका गुण होनेसे सपक्ष मिल जाया करेगा । तो उत्तरमें कहते हैं कि परम महापरिमाण गुण तो अन्य पदार्थोंमे भी पाया जाता है । जैसे आत्माको भी परम महापरिमाण वाला विशेषवाद मे माना है । तो परम महापरिमाण गुण साधारण गुण रह गया । आकाशका विशेष गुण तो नहीं कहलाया । आकाशके विशेषगुणका कोई सपक्ष नहीं मिल सकता है । तो इस तरह यह पक्षविपक्षव्यापक अविद्यमान सपक्ष हेतु बताया तो गया है लेकिन विरुद्ध हेत्वाभासका जो लक्षण किया गया है उस लक्षणसे यह भी लक्षित है इस कारण इसका भी विरुद्ध हेत्वाभासमे अन्तर्भाव होता है ।

पक्षविपक्षौकदेशवृत्ति अविद्यमानसपक्ष नामक विरुद्ध भेदका विरुद्ध हेत्वाभासमे अन्तर्भाव—अब सपक्षके न होनेपर विरुद्ध होने वाला दूसरा भेद कहते

हैं। पक्षविपक्षीकदेशवृत्ति अविद्यमान सपक्ष जैसे कि अनुमान बनाया गया कि ६ पदार्थ सत्ता सम्बन्धी हैं उत्पत्तिमान होनेसे तो यहाँ हेतु दिया गया है उत्पत्तिमत्व सो यह हेतु पक्षके एक देशमें रह रहा है पक्ष बनाये हैं ६ पदार्थ द्रव्य, गुण, कम, सामान्य, विशेष, समवाय। तो इन ६ पदार्थोंमेंस जो अनित्य द्रव्य है, अनित्य गुण है अनित्य कम है उनमें ही यह हेतु घटित होगा जो नित्य द्रव्य आदिक हैं उनमें यह हेतु घटित न होगा। इस तरह यहाँ हेतु पक्षके एक देशमें रहा, साथ ही विपक्षके एक देशमें भी रहता है। यहाँ साध्य बताया गया है सत्ता सम्बन्धी है अर्थात् जिसमें सत्ताका सम्बन्ध होता है ऐसा है तो सत्ता सम्बन्धीके विपक्ष हुआ यह जिसमें सत्तावा सम्बन्ध न हो वह विपक्ष कहलायेगा तो ऐसे विपक्ष हुए प्रागभाव, प्रवसाभाव, अन्योन्याभाव और अत्यन्ताभाव। इनके सत्ताका सम्बन्ध नहीं है। ये अभावरूप हैं, तो विपक्ष कहलाये ये चार प्रकारके अभाव। तो इन विपक्षोंमेंसे कुछमें तो हेतु घटित होता है और कुछमें नहीं। हेतु है उत्पत्ति वाला होनेसे ? तो प्रवसाभाव तो उत्पत्ति वाला है। जैसे घट रखा और डडा मार दिया खपरिया बन गयी घटका प्रवसाभाव होगया तो प्रवसाभावकी उत्पत्ति हुई है, किन्तु प्रागभाव, अन्योन्याभाव और अत्यन्ताभावकी तो उत्पत्ति नहीं होती है। तो उत्पत्ति वाला होनेसे यह हेतु विपक्षके एक देशमें घटित हुआ। सपक्ष तो इसका कोई है ही नहीं। सपक्ष उसे कहते हैं कि साध्य जहाँ जहाँ पाया जाय। यहाँ साध्य बनाया गया है सत्ता सम्बन्धी और पक्ष बना दिया है ६ पदार्थ। अब पक्षके अलावा और कौन सी चीज रह गयी जिसमें हम सत्ता सम्बन्धी यह साध्य घटित करें। सब कुछ तो ६ में कह डाला। तो समक्षका अभाव है इसलिए सपक्षमें इस हेतुकी वृत्ति नहीं है। इम तरह यह भी एक विरुद्ध भेद हुआ। लेकिन यह विरुद्ध हेत्वाभासके लक्षणमें ही लक्षित है, यह अलगसे कोई भेद नहीं है, इसका भी विरुद्ध हेत्वाभासमें अन्तर्भाव होता है।

पक्षव्यापक विपक्षीकदेशवृत्ति अविद्यमानसपक्षनामक विरुद्धभेदका विरुद्ध हेत्वाभासमें अन्तर्भाव—अब सपक्षके न होनेपर विरुद्ध नामका तीसरा भेद कहते हैं। पक्षव्यापक विपक्षीकदेशवृत्ति और अविद्यमान सपक्ष अर्थात् जो हेतु पक्ष में तो-रहे और विपक्षके एक देशमें रहे, किन्तु जिसका सपक्ष अविद्यमान ही न हो, इस भेदका उदाहरण एक यह है कि शब्द आकाशका विशेष गुण है, क्योंकि बाह्य इन्द्रिय के द्वारा पाया होनेसे, तो यहाँ हेतु है बाह्येन्द्रियग्राह्यत्व। वह हेतु पक्ष बनाये गये शब्दमें पाया जाता है इस कारण पक्षव्यापक है और विपक्षके एक देशमें ही रहता है, सो विपक्षीकदेशवृत्ति है। विपक्ष उसे कहते हैं जो स्थल साध्यके विपरीत हो। इस अनुमानमें साध्य बनाया गया है आकाशका विशेष गुण है। तो विपक्ष वह होगा जो आकाशका विशेष गुण नहीं है। तो आकाशका जो विशेषगुण नहीं, अन्य जितने भी गुण हैं उन सब गुणोंमेंसबमें यह हेतु नहीं पाया जाता, किन्तु कुछमें पाया जाता कुछ में नहीं। जैसे रूप आदिकमें बाह्य इन्द्रियग्राह्यपता पाया-जारहता है किन्तु सुख आदिक

में बाह्य इन्द्रियग्राह्यपना नहीं पाया जाता । रूप भी आकाशके विशेषगुणसे अलग है । इसलिए विपक्ष तो ये दोनों ही हैं, लेकिन बाह्य इन्द्रियग्राह्यपना हेतुरूप आदिकमे तो और सुख आदिकमे नहीं है, तब हेतु रहा विपक्षके एक देशमे । और, यहाँपर सपक्ष कोई है ही नहीं, इस कारण सपक्षकी अवृत्ति वैसे ही सिद्ध है । सपक्ष उसे कहते हैं जो पक्षसे अतिरिक्त ऐसा स्थान हो जिसमे साध्य पाया जाता हो । साध्य बताया गया है आकाशका विशेष गुण । तो आकाशका विशेषगुण अन्यत्र कहीं पाया जाता हो ऐसा कुछ है ही नहीं, इस कारणमे इसका सपक्ष विद्यमान ही नहीं है । यो यह विरुद्ध भेद यद्यपि अनुमानको सिद्ध करनेमें असमर्थ है और इसी कारण दोषरूप है लेकिन विरुद्ध हेत्वाभासका जो लक्षण किया गया है उस लक्षणसे यह लक्षित है, उससे बहिर्भूत नहीं है इस कारण इसका भी अन्तर्भाव विरुद्ध हेत्वाभासमे हो जाता है ।

पक्षोक्तदेशवृत्ति विपक्षव्यापक अविद्यमानसपक्ष नामक विरुद्धभेदका विरुद्ध हेत्वाभासमे अन्तर्भाव अब सपक्षके न होनेपर होने वाले विरुद्धभेदमें एक यह अन्तिम भेद है—पक्षोक्तदेशवृत्ति विपक्षव्यापक अविद्यमान सपक्ष अर्थात् जो हेतु पक्षके एक देशमे रहे और विपक्षमें रहे तथा जिसका सपक्ष कोई हो ही नहीं, जैसे कि अनुमान बनाया गया कि वचन और मन नित्य हैं कार्य होनेसे । तो इस अनुमानमें हेतु तो हुआ कार्यत्व, और पक्ष हुआ वचन और मन । साध्य हुआ नित्य । तो कार्यपना पक्षके एक देशमें रह रहा है अर्थात् वचन तो कार्य है किन्तु मन कार्य नहीं है । इस प्रकार यह हेतु पक्षके एक देशमें रहा । और, विपक्ष है अनित्य घट आदिक जो सपक्षसे याने नित्यसे विपरीत धर्म वाला हो वह सब विपक्ष कहलाया । यहाँ साध्य बनाया गया है नित्यका जो विपरीत हो, अनित्य हो वह सब विपक्ष है । तो विपक्ष जो नित्य घट आदिक हैं उन सबमें यह कार्यपना रह रहा है याने कार्यत्व हेतु समस्त विपक्षमे रहता है और सपक्षमें अवृत्ति है इस हेतुकी, क्योंकि इसका कोई सपक्ष ही नहीं है । पक्षके अतिरिक्त वे स्थल जिसमे साध्य रहता हो उन्हें सपक्ष माना गया यहाँ साध्य है नित्य तो नित्यमें अन्य किसीमें कार्यत्व पाया हो नहीं जाता तो इस तरह यह विरुद्धभेद दूषित है लेकिन इसका भी अन्तर्भाव विरुद्ध हेत्वाभासमें है । क्योंकि विरुद्ध हेत्वाभासमें जो लक्षण किया गया है उस लक्षणसे ही यह हेतु लक्षित है । इस प्रकार विरुद्ध हेत्वाभासका वर्णन समाप्त हुआ । अब अनेकान्तिक हेत्वाभास किस प्रकारसे होता है इसका वर्णन करते हैं ।

विपक्षोऽप्यविरुद्धवृत्तिरनेकान्त ॥ ६-३० ॥

अनेकान्तिक हेत्वाभासका स्वरूप—विपक्षमे भी जिस हेतुकी वृत्ति अवि-
रुद्ध है अर्थात् जो हेतु विपक्षमे भी चला जाता है उसे अनेकान्तिक हेत्वाभास कहते हैं इस सूत्रमें अपि शब्द देनेसे यह ध्वनित हुआ कि वह हेतु पक्ष और सपक्षमें तो रहता ही है पर केवल पक्ष और सपक्षमें ही रहकर विपक्षमे भी हेतु चला गया सो

उस हेतुको अनैकान्तिक हेतुवाभास कहते हैं । अनैकान्तिकका शब्दार्थ क्या है कि इसमें तीन शब्द पड़े हुए हैं न, एक, अन्त । न का समास होनेपर अत्र आदेश हो जाता है । तब इसका व्युत्पत्त्य अर्थ हुआ एक ही धर्ममें जो नियत हो उसे तो कहते हैं ऐकान्तिक और उससे जो विपरीत हो उसे कहते हैं अनैकान्तिक । अर्थात् व्यवभिचार याने व्यवभिचार सहित जो हेतु हाता है उसे अनैकान्तिक कहते हैं व्यवभिचारका अर्थ क्या है ? पक्ष और सपक्षसे अन्यत्र रहनेको व्यवभिचार कहते हैं । जो पक्ष और सपक्षमें रह कर भी पक्ष सपक्षसे अन्यत्र अर्थात् विपक्षमें भी रहता है उसे व्यवभिचारी कहते हैं, ऐसी बात प्रसिद्ध है । जैसे कि कोई पुरुष अपने पक्षमें भी रह रहा है और सपक्षमें भी रह रहा है और विपक्षमें भी रहा करते हैं । जो अपने घरमें भी प्रेमसे रहता है । मित्रजनोमें भी रहना है और शत्रुओंमें भी मिला रहता है याने जो दुटुम्बके और मित्रके शत्रु हैं उनमें भी मिला रहता है तो उस पुरुषको व्यवभिचारी कहेंगे इसी प्रकार यह हेतु भी जो अनैकान्तिक रूपसे माना गया है उसे व्यवभिचारी कहते हैं । यह अनैकान्तिक नामका हेतुवाभास दो प्रकारका है एक निश्चित वृत्ति रूप अनैकान्तिक हेतुवाभास दूसरा शक्ति वृत्तिरूप अनैकान्तिक हेतुवाभास । उनमेंसे अब निश्चित वृत्ति नामक अनैकान्तिक हेतुवाभासका वर्णन करते हैं ।

निश्चितवृत्तिर्यथाऽनित्य शब्द प्रमेयत्वात् घटवदिति ॥३-३१॥

निश्चितवृत्तिनामक अनैकान्तिक हेतुवाभास निश्चित वृत्ति नामका अनैकान्तिक हेतुवाभास उसे कहते हैं कि जिस हेतुकी वृत्ति विपक्षमें निश्चित है अर्थात् जो हेतु विपक्षमें अर्थात् साध्यसे विपरीत स्थलमें नियमसे रहा करे उस हेतुको निश्चित वृत्ति अनैकान्तिक हेतुवाभास कहते हैं । उदाहरण इस प्रकार है । जैसे कि अनुमान बनाया गया कि शब्द अनित्य है प्रमेय होनेसे, घटकी तरह । जो जो प्रमेय होते हैं वे वे अनित्य होते हैं । जैसे कि घट । शब्द भी प्रमेय है इस कारण शब्द भी अनित्य होना चाहिए । इस प्रकारका एक अनुमान बनाया गया तो इस अनुमानमें जो प्रमेयत्व हेतु है वह निश्चितवृत्ति नामक अनैकान्तिक हेतुवाभास है । यह प्रमेयत्व हेतु निश्चित वृत्ति नामक अनैकान्तिक हेतुवाभास किन प्रकार है, इसका वर्णन करते हैं ।

आकाशे नित्येप्यस्य संभवादिति ॥ ६-३२ ॥

निश्चितवृत्ति कुहेतुकी अनैकान्तिकहेतुवाभासताका कारण—निश्चित वृत्ति अनैकान्तिक हेतुवाभास उसे कहते हैं कि जो हेतु विपक्षमें नियमसे रहे । उक्त अनुमानमें हेतु दिया गया है प्रमेयत्व और साध्य बताया है अनित्य । और, अनित्यरूप साम्यसे विपरीत है नित्य पदार्थ जैसे कि आकाश, तो आकाश विपक्ष हुआ ऐसा नित्य आकाश विपक्षमें भी प्रमेयत्व हेतु रह रहा है । आकाश भी तो प्रमेय है, वह भी तो ज्ञानके द्वारा जाना जा रहा है । आगममें भी उसका बहुत वर्णन किया गया है और

सभी लोग मानते हैं तो आकाश प्रमेय होनेपर भी अनित्य नहीं है । अनुमान यह बनाया गया था कि जो जो प्रमेय होते हैं वे सब अनित्य होते हैं लेकिन यहाँ व्यभिचार आ गया । आकाश प्रमेय होनेपर भी अनित्य नहीं माना गया है इस कारण यह निश्चित वृत्ति नामका अनेकान्तिक हेत्वाभास है । विशेषवादों निश्चितरूपसे आकाश को नित्य माना है और प्रमेयपना इस आकाशमे निश्चितरूपसे रह रहा है, सन्देह भी नहीं है कि आकाश प्रमेय है या नहीं । तो निश्चितरूपसे विपक्षमे हेतुके रहनेके कारण इस हेतुको निश्चितवृत्ति नामका अनेकान्तिक हेत्वाभास कहा गया है । अब शक्तिवृत्ति नामक द्वितीय अनेकान्तिक हेत्वाभासका वर्णन करते हैं ।

शक्तिवृत्तिस्तु नास्ति सर्वज्ञो वक्तृत्वादिति ॥ ६-३२ ॥

शक्तिवृत्ति नामक अनेकान्तिक हेत्वाभास—शक्तिवृत्ति अनेकान्तिक हेत्वाभास उसे कहते हैं जो हेतु विपक्षमे शक्ति रहे अर्थात् जिस हेतुको विपक्षमे सदेह पाया जाय । रहता है या नहीं रहना है ? कुछ शक्तके ढगसे अथवा रह भी सकता है, रहनेकी सम्भावनाके ढगसे, यह शक्तिवृत्ति नामक अनेकान्तिक हेत्वाभास होता है । इसका ऐक्य यह उदाहरण है कि अनुमान बनाया गया कि सर्वज्ञ नहीं है वक्ता होनेसे, जो जो वक्ता होता है वह सर्वज्ञ नहीं होता । इस प्रकारके अनुमानसे वक्तृत्व हेतुके द्वारा सर्वज्ञत्वका निषेध किया गया तो इसमें जो वक्तृत्व हेतु है वह शक्तिवृत्ति नामका अनेकान्तिक हेत्वाभास है । इस अनुमानमे वक्तृत्व हेतु शक्तिवृत्ति नामका हेत्वाभास किस प्रकारसे है ? उसका वर्णन करते हैं ।

सर्वज्ञेन वक्तृत्वाविराधात् ॥ ६-३४ ॥

शक्तिवृत्तिरूप कुहेतुकी अनेकान्तिक रूपताका कारण—शक्तिसवृत्ति उसे कहते हैं कि जिस हेतुका विपक्षमें रहनेकी भी सम्भावना है उसे शक्ति वृत्ति कहते हैं । जो उक्त अनुमानमे हेतु तो बताया है वक्तृत्व और साध्य कहा गया है सवज्ञ नहीं है । सवज्ञका प्रतिषेध साध्य कहा गया है । तो सर्वज्ञ अभावका विपरीत क्या हुआ ? सवज्ञका सद्भाव । तो जैसे वक्तृत्व हेतुका सर्वज्ञमें भी विरोध नहीं है । वक्ता भी हो और सर्वज्ञ भी हो । ये दोनों बातें सम्भव हैं । और इसका तो समर्थन सर्वज्ञ सिद्धिके प्रकरणमें बहुत विस्तारसे वर्णन किया है । जो सवज्ञ होता है वह रागपूर्वक, इच्छा पूर्वक तो वक्ता नहीं हाता किन्तु जीवोंके पुण्योदयसे और उन सकल परमात्माके वचन योगके कारण सहज ही जैसे मेघ गर्जना करते हैं इसी प्रकार सकल परमात्माकी भी दिग्दिवनि खिरती है । इस तरह वे वक्ता तो हो गए । लेकिन सर्वज्ञका अभाव उनमे नहीं है । तो वक्तृत्व हेतुका सवज्ञके सद्भावमे विरोध नहीं है इस कारण उक्त अनुमानमें दिया गया वक्तृत्व हेतु शक्ति वृत्ति नामका अनेकान्तिक हेत्वाभास ही

जाता है। जो निदिषतवृत्ति व शक्तिवृत्ति नामके दो भेद अनेकान्तिक हेत्वाभासके किए गए।

विविध विपक्षवृत्तिवाले कुहेतुओंका अनेकान्तिक हेत्वाभाससे अन्तर्भाव इस प्रसंगमें योग आदिक किन्हीं सिद्धान्तोंमें अनेक प्रकारके हेत्वाभास माने हैं। जैसे पक्ष त्रय व्यापक आदिक ८ प्रकारके अनेकान्तिक हेत्वाभास माने हैं, वे सब यहाँ कहे गए। अनेकान्तिकके लक्षणसे लक्षात हैं—इस कारण इन दो प्रकारके अनेकान्तिक हेत्वाभासोंसे भिन्न नहीं हैं वे भेद अर्थात् उन सब अनेकान्तिक हेत्वाभासोंका इन अनेकान्तिक दो हेत्वाभासोंमें अन्तर्भाव हो जाता है। क्योंकि सब जगह विपक्षमें पूरे रूपसे अथवा एक देशरूपसे विपक्षमें रहनेके कारण विपक्षमें उनकी वृत्ति अविरुद्ध है। यह बात तो आ ही गई और अनेकान्तिक हेत्वाभासका लक्षण यह कहा गया है कि विपक्षमें अविरुद्ध वृत्ति हुआ रूप लक्षणमें सब भेद घटित होते हैं अतएव वे अन्य सिद्धान्तके द्वारा प्रतिपादित ८ प्रकारके हेत्वाभास इस अनेकान्तिक हेत्वाभासमें ही गभित हो जाते हैं। अब उदाहरणके रूपमें उन सबपर दृष्टिपात कीजिए।

पक्षत्रयव्यापककुहेतुका अनेकान्तिक हेत्वाभासमें अन्तर्भाव—योगाश्रित अनेकान्तिकोंमें प्रथम हेतु बताया है पक्षत्रय व्यापक याने जो पक्षः सपक्ष और विपक्ष तीनोंमें रहे ऐसे हेतुको हेत्वाभास कहा है। जिसका कि उदाहरण है—शब्द अनित्य है प्रमेय होनेसे। तो वहाँ प्रमेयत्व हेतु अर्थात् जाननेमें आ सकना यह स्पष्ट रूपसे शब्द में भी पाया जा रहा है। शब्द भी ज्ञेय बन रहा है और सपक्ष याने जो नित्य है, उन में भी प्रमेयत्व हेतु पाया जा रहा है। तो इस तरह पक्ष, सपक्ष, विपक्ष तीनोंमें हेतुके रहनेके कारण यह पक्षत्रय व्यापक नामका कुहेतु कहा गया है, लेकिन इसका अन्तर्भाव अनेकान्तिक हेत्वाभासमें हो जाता है क्योंकि अनेकान्तिक हेत्वाभासका भी यही लक्षण है कि जो पक्ष सपक्ष और विपक्ष तीनोंमें हेतु रहे उसे अनेकान्तिक हेत्वाभास कहते हैं। तो यही पक्ष इस पक्षत्रय व्यापक नामक कुहेतुमें अनेकान्तिकका लक्षण घटित हो जाता है।

सपक्षविपक्षैकदेशवृत्ति कुहेतुका अनेकान्तिक हेत्वाभासमें अन्तर्भाव—दूसरा मिथ्या हेतु बताया है सपक्षविपक्षैकदेशवृत्ति जो सपक्ष और विपक्षके एक देशमें रहे, उदाहरण दिया गया है कि जैसे शब्द नित्य है अमूर्त होनेसे, तो यहाँ अमूर्तत्व हेतु पक्ष बताया गए शब्दमें भी पूरेमें रहता है और सपक्षके एक देशमें रहता है। यहाँ जो जो नित्य हो वे वे सब सपक्ष कहलायेंगे। सो नित्य आकाशमें तो अमूर्तपना है, अगर नित्य परमाणु भी है उसमें अमूर्तपना नहीं है। तो कुछ नित्यमें हेतु गया कुछ नित्यमें अमूर्तत्व हेतु नहीं पाया गया इसी कारण यह हेतु सपक्षके एक देशमें रहा। विपक्ष हुआ नित्यसे विपरीत अनित्य। तो ऐसा अनित्य है सुख और घट आदिक।

तो सुब आदिकमे तो हेतु घटित हो गया क्योंकि वह अमृतिक है, पर घट आदिकमे अमृतत्व हेतु नहीं पाया गया। यो यह हेतु विपक्षके एक देशमें रहा। इस तरह यह हेतु यद्यपि कुहेतु है लेकिन इसका अन्तर्भाव अनैकान्तिक हेत्वाभासमे हुआ, क्योंकि अनैकान्तिकका भी यही लक्षण है जो पक्ष सपक्ष और विपक्षमे रहे। चाहे एक देशमें रहे चाहे पूरे देशमें रहे।

पक्षसपक्षव्यापक विपक्षैकदेशवृत्तिका अनैकान्तिक हेत्वाभासमे अन्तर्भाव—तीसरा सदोष हेतु बताया गया है पक्षसपक्षव्यापक विपक्षैकदेशवृत्ति अर्थात् जो हेतु पक्ष और सपक्षमे रहे और विपक्षके एक देशमे भी रहे उसे कहते हैं पक्षसपक्षव्यापक विपक्षैकदेशवृत्ति। जैसे अनुमान बनाया कि यह गी है सींग वाला होने से, तो यहाँ हेतु दिया गया है सींग वाला होनेसे। तो यह हेतु पक्षमे तो चला गया अर्थात् जिसको यह शब्दसे कहा था कि यह गी है तो इद शब्द द्वारा वाच्य जो पिण्ड है उस पिण्डमें विषाणित्व है अर्थात् सींग है तो यो पक्षमे हेतु व्यापक हो गया। और सपक्ष कौन है ? जितने और गीने हैं जो प्रत्यक्षमे इद शब्द द्वारा वाच्य जैसा कि पक्ष बनाया है उसे छोड़कर दुनियामे जितने भी गायें हो वे सब सपक्ष कहलायेंगी। तो गोत्व धर्मस युक्त समस्त व्यक्ति विशेषोंमे विषाणित्व पाया जाता है। अर्थात् सींग वाला यह हेतु जैसे पक्षमे पाया जा रहा है। इसी प्रकार सपक्षमें भी पाया जा रहा है। किन्तु साथ ही साथ विपक्षके एक देशमे भी विषाणित्व पाया जाता है। विपक्ष कौन हुआ ? जो साध्यसे विपरीत हो याने जो गाय न हो, भगोरूप। चाहे और कुछ भी हो वे सब गीके विपक्ष है। तो उन विपक्षोमेसे भैसे आदिकमे तो सींग पाये जाते हैं, पर मनुष्यादिकमे नहीं पाये जाते। तो यह हेतु विपक्षके एक देशमे गया। इस तरह यह हेतु, अनुमान दूषित है यह बात सही है लेकिन इस नामसे अलग हेत्वाभास नहीं कहा जा सकता क्योंकि जो अनैकान्तिक हेत्वाभासका लक्षण है उस लक्षणसे यह भी लक्षित है अतः इसका अन्तर्भाव अनैकान्तिक हेत्वाभासमें हो जाता है।

पक्षविपक्षव्यापक सपक्षैकदेशवृत्तिका अनैकान्तिक हेत्वाभासमे अन्तर्भाव—चौथा अनैकान्तिक बताया है पक्षविपक्षव्यापक सपक्षैकदेशवृत्ति। अर्थात् जो हेतु पक्ष तथा विपक्षमें रहे और सपक्षमे एक देशमें रहे जैसे कि अनुमान बनाया गया कि यह भगी है याने गाय नहीं है गायके अतिरिक्त और कुछ है। विषाणी होनेसे, सींग वाला होनेसे। तो देखो ! यह हेतु जिसको पक्ष बनाया गया है अथ कहकर ऐसे भगी पिण्डमे तो है अनुमान करने वालेने भैंसको देखा और उसको कह रहा है कि यह भगी है क्योंकि सींग वाला होनेसे। तो सींग वाला यह हेतु 'यह' ने तो पहुँची गया अर्थात् भैंसको लक्ष्य करके पक्ष बनाया, अनुमान बनाया सो उसमे तो यह हेतु पहुँच गया है, पर साथ ही साथ विपक्षमे भी पहुँच गया। यहाँ साध्य है भगी अर्थात् गाय नहीं।

गायके अतिरिक्त और कुछ । तो इस साध्यका विररीत क्या हुआ ? गाय । तो देखो ! अगोका विपक्ष हुआ भी व्यक्ति, सो समस्त भी व्यक्तियोंमें विपाणित्व पाया जाता है, तो यह हेतु पक्षमें व्यापक है और विपक्षमें भी व्यापक है । तथा सपक्षके एक देशमें ही रह रहा है । सपक्ष क्या हुआ ? अगोका सपक्ष, जो जो गाय न हों वे वे सब सपक्ष हैं, जो सामने है—जैसे कि भैंसका लक्ष्य करके अनुमान बनाया तो वह पिण्ड तो हुआ पक्ष और उसमें साध्य सिद्ध किया जा रहा है अगो अर्थात् गाय नहीं है तो अगोका सपक्ष क्या हुआ ? जितने भी अगो है, जो जो भी गायें नहीं हैं वे सब सपक्ष हैं । तो देखिये कि उन सब सपक्षोंमेंसे अर्थात् जो जो अगोरूप हैं उनमेंसे किसी ही अगोमें तो विपाणित्व पाया गया और शेष अगोमें नहीं पाया गया । जैसे वकरी, मेढा, रोऊ, ऐसे कुछ सपक्षोंमें तो सींग पाया गया लेकिन मनुष्य आदिकमें सींग नहीं पाये जाते तो यह हेतु हुआ पक्षविपक्ष व्यापक और सपक्षके एक देशमें रहने वाला, सो यह हेतु यद्यपि दूषित है लेकिन इसको अलग नामसे स्वीकार नहीं किया गया, क्योंकि इनमें जो सदोपता है वह अनैकान्तिक हेत्वाभासके लक्षणसे लक्षित है । अतः इसका भी अन्तर्भाव अनैकान्तिक हेत्वाभासमें हो जाता है ।

पक्षत्रयैकदेशवृत्तिका अनैकान्तिक हेत्वाभाममें अन्तर्भाव—अब ५ वीं अनैकान्तिक कहते हैं पक्षत्रयैकदेशवृत्ति अर्थात् जो हेतु पक्ष सपक्ष विपक्ष तीनोंके एक देशमें रहे उसे कहते हैं पक्षत्रयैकदेशवृत्ति । जैसे कि अनुमान बनाया गया कि वचन और मन अनित्य हैं, अमृत होनेसे, तो यहाँ हेतु है अमूर्तत्व, सो यह अमूर्तत्व हेतु पक्ष एक देशमें, सपक्षके एक देशमें और विपक्षके भी एक देशमें रहता है । इस अनुमानमें पक्ष बनाया गया है वचन और मन । सो देखो ! अमूर्तपना वचनमें तो घट जाता है पर मनमें अमूर्तपना नहीं है । विशेषवादके सिद्धान्तमें वचनको आकाशका गुण माना है और आकाश है अमूर्त तो शब्द भी अमूर्त है । तो विशेषवादमें शब्द अमूर्त तो निकल आया लेकिन मन अमूर्त नहीं है । मनको अमूर्त माना गया है । तो यह अमूर्तत्व हेतु पक्षके एक देशमें गया और साथ ही देखिये ! अमूर्तत्व हेतु सपक्षके एक देशमें भी रहता है । साध्य यहाँ बताया गया है अनित्य । तो जो जो भी अनित्य हो वे वे सब सपक्ष कहलायेंगे । सो अनित्य सुख आदिक भी हैं । घट पट आदिक भी हैं । सो सुख आदिकमें तो अमूर्तपना है, किन्तु घट आदिकमें अमूर्तपना नहीं है । सपक्ष यद्यपि साधे अनित्य पदार्थ हैं, जो जो अनित्य हो वे सब सपक्ष कहलायेंगे । फिर भी अनित्य हैं सुख आदिक उनमें तो अमूर्तपना है और अनित्य है घट आदिक, उनमें अमूर्तपना नहीं है । तो यह अमूर्तत्व हेतु सपक्षके एक देशमें ही रहा, इसी प्रकार अमूर्तत्व हेतु विपक्षके एक देशमें रहता है । हेतु यहाँ कहा गया है अनित्य और अनित्यका विपक्ष है नित्य सो देखो ! नित्य आकाश भी नित्य है, परमाणु भी नित्य है, लेकिन अमूर्तपना आकाश आदिकमें तो पाया गया किन्तु परमाणु आदिकमें अमूर्तपना नहीं है । सो वह अमूर्तत्व हेतु विपक्षके एक देशमें रहा । इस तरह पक्ष सपक्ष, विपक्ष तीनोंके एक देश

मे रहते वाला हेतु मिथ्या है। यो यद्यपि यह हेतु आभास है लेकिन इसका अलगसे नाम नहीं लिया जा सकता है, क्योंकि जो कुछ इस कुहेतुमें दोष आया है वह अनैकान्तिक हेत्वाभासके लक्षणसे लक्षित है। इस कारण इसका भी अन्तर्भाव अनैकान्तिक हेत्वाभास हो जाता है।

पक्षसपक्षैकदेशवृत्ति विपक्षव्यापकका अनैकान्तिक हेत्वाभासमें अन्तर्भाव— अब छठवाँ अनैकान्तिक बताया गया है—पक्षसपक्षैकदेशविपक्षमे व्यापक अर्थात् जो हेतु समस्त पूरे पक्षमें न रहे किन्तु पक्षके एक देशमें रहे याने हेतु समस्त पूरे पक्षमें न रहे किन्तु पक्षके एक देशमें रहे, किन्तु सपक्षमेंसे कुछ सपक्ष में न रहे कुछ मने रहेन रहे किन्तु विपक्षमें सबमें बराबर पूरे रूपमें रहे। ऐसा यह हेतु भी अनैकान्तिक है। जैसे कि अनुमान बताया गया कि दिशा काल और मनमें द्रव्य है अमूर्त होनेसे। तो यहाँ हेतु कहा गया है अमूर्तत्व यह अमूर्तत्व हेतु पक्षके एक देशमें रह रहा। पक्ष है तीन, दिशा, काल, और मन। तो इनमेंसे अमूर्तपना दिशा और कालमें तो है, पर मन तो मूर्त नहीं माना गया है। तो यह अमूर्तत्व हेतु पूरे पक्षमें न रहा, पक्षके एक देशमें रहा, इसी प्रकार अमूर्तत्व हेतु सपक्षके एक देशमें रहता है। यहाँ साध्य है द्रव्य। तो जो जो द्रव्य हो वे वे सब सपक्ष हैं। आत्मा भी सपक्ष है घट पट आदिक भी सपक्ष हैं लेकिन अमूर्तत्व हेतु आत्मा में तो रहा और घट पट आदिकमें न रहा। तो सपक्ष जो द्रव्य हैं उनके एक देशमें यह हेतु रहा, सबमें न रह सका। और, यह हेतु विपक्षमें निगन्तर रहता है। विपक्ष उसे कहते हैं जो स्थल साध्यसे विरहीत धम वाला हो। इस अनुमानमें साध्य बताया गया है द्रव्य। तो जो जो द्रव्य न हो वे वे सब विपक्ष हैं गुण, कर्म सामान्य, विशेष, समवाय ये सब विपक्ष हैं। तो देख लीजिए कि मूर्तत्व हेतु सब विपक्षोंमें पाया जाता। गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय। ये सभी तो अमूर्त हैं। मूर्तपना कहते हैं उसे जिसमें यह इतना है ऐसा परिणामनका जोग जोड़ दिया जाय। पर गुणमें धू कि वह निगुण है अतः गुण में यह इतना है इस प्रकारका परिमाण नहीं जोड़ा जा सकता है। तो देखो गुण आदिकमें सबसे अमूर्तपना मौजूद है, पर द्रव्यत्व साध्य नहीं है। रूप, रस, गंध, स्पर्श वाला तो द्रव्य ही माना गया है। द्रव्यको छोड़कर अन्य कोई पदार्थ रूपी होता ही नहीं है। तो यह अमूर्तत्व हेतु समस्त विपक्षोंमें चला गया है। इस तरह यह हेतु मिथ्या है। फिर भी यह अलगसे नहीं कहा जा सकता। इस हेतुमें जो कुछ भी दोष है वह अनैकान्तिक हेत्वाभासके लक्षणसे लक्षित है इस कारण इसका भी अन्तर्भाव अनैकान्तिक हेत्वाभासमें हो जाता है।

पक्षविपक्षैकदेशवृत्ति सपक्षव्यापकका अनैकान्तिक हेत्वाभासमें अन्तर्भाव— अब ७ वाँ अनैकान्तिक है पक्ष विपक्षैकदेशवृत्ति सपक्षव्यापक अर्थात् जो हेतु पक्षके एक देशमें रहे। विपक्षके एक देशमें रहे किन्तु सपक्षमें सबमें व्यापक हो।

इसका हेतु दिया गया है दिशा, काल और मन, ये अद्रव्य हैं, क्योंकि अमूर्त होनेसे । तो इस अनुमानमें हेतु दिया गया है अमूर्तत्व । सो अमूर्तपना दिशा, काल, मनमें सबमें नहीं पाया जाता । यहाँ पक्ष बनाया गया है दिशा, काल और मन । ये सब तो अमूर्त नहीं हैं । हेतु समस्त पक्षोंमें नहीं पाया जा रहा अमूर्तत्व नहीं है । हेतु समस्त पक्षोंमें नहीं पाया जा रहा अमूर्तत्व हेतु विशेषवादपरिकल्पित दिशा और कालमें तो है, किन्तु मनमें नहीं है । इसी प्रकार विपक्षके एक देशमें भी रह रहा है । विपक्ष क्या हुआ ? द्रव्य । यहाँ साध्य बताया गया है अद्रव्य । जो अद्रव्य नहीं, और जो द्रव्य हो वे अद्रव्यके विपरीत हुए अतः सभी द्रव्य विपक्ष कहलाये । तो विपक्षोंमें भी देख लो कि सप विपक्षोंमें अमूर्तपना नहीं पाया जाता । अमूर्त कुछ द्रव्य है । सभी द्रव्य अमूर्त नहीं हैं । हा अमूर्तत्व हेतु सपक्षमें सबमें व्यापक है । सपक्ष क्या कहलाये ? समस्त अद्रव्य याने द्रव्य नहीं किन्तु गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय पदार्थ । क्योंकि इस अनुमानमें दिशा काल व मन यह पक्ष बनाया गया है सो उनको तो छोड़ दो पक्षके नातेसे, अद्रव्य होनेसे भी छूटते ये, सो जितने अद्रव्य हैं अर्थात् द्रव्य तो न हों और कुछ हो वे सपक्ष हैं उन सबमें अमूर्तपना बराबर पाया जाता है । इसी प्रकार यह हेतु भी मिथ्या है शंका है । फिर भी इसका प्रकार या नाम अलगसे नहीं कहा जायगा । इसका कारण—यह है कि अनैकान्तिक हेत्वाभासका जो लक्षण किया गया है वह लक्षण यहाँ भी घटित होता है । इससे इसका अन्तर्भाव अनैकान्तिक हेत्वाभासमें ही कर लिया जाता है ।

सपक्षविपक्षव्यापक पक्षोद्देशवृत्तिका अनैकान्तिक हेत्वाभासमें अन्तर्भाव — अब अन्तिम अनैकान्तिक है सपक्षविपक्षव्यापक पक्षोद्देशवृत्ति अर्थात् जो हेतु पूरे सपक्षमें रहे विपक्षमें रहे, किन्तु पक्षके एक देशमें ही रहे, इनका उदाहरण बताया गया है कि पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, आकाश ये अनित्य होते हैं अगवचन होनेसे याने गघरहित होनेसे । तो यहा हेतु दिया गया है अगवचत्वं याने गघरहित होनेसे, तो यह हेतु पक्षके एक देशमें ही रह रहा है । यहाँ पक्ष बताये गए हैं ५—पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु और आकाश । तो अगवचत्वं हेतु समस्त पक्षोंमें नहीं रहा, पक्षके एक देशमें रहा और सपक्ष हैं जितने भी अनित्य पदार्थ हो वे सब, क्योंकि इस अनुमानमें साध्य बनाया गया है अनित्यको । तो जितने भी लोकमें अनित्य पदार्थ हैं पक्षको छोड़कर, वे सब सपक्षमें आते हैं । तो सभी सपक्षोंमें अगवचत्वं पाया जाता है । इन पाँचोंको छोड़कर जितने भी अनित्य हैं, गुण हैं, कर्म हैं उन सबमें अगवचत्वं हेतु पाया जाता है । इसी प्रकार विपक्षमें भी अगवचत्वं हेतु पाया जाता है । विपक्ष कौन हुआ ? जो साध्यसे विपरीत परमेश्वर हो, साध्य यहाँ कहा गया है अनित्यको । तो जो जो अनित्य न हो वे सब विपक्ष कहलाते हैं—मायने नित्य पदार्थ । तो आत्मा, आदिक जितने भी नित्य पदार्थ हैं उन सबमें अगवचत्वं पाया जाता है । इस प्रकार यह हेतु शुद्ध न होनेसे मिथ्या है

फिर भी इसका अलगसे नाम नहीं कहा गया, क्योंकि अनेकान्तिक हेत्वाभासके लक्षण में यह भी सम्मिलित है अतएव इसका भी अन्तर्भाव अनेकान्तिक हेत्वाभासमें होजाता है । अब अकिञ्चित्कर हेत्वाभासका स्वरूप कहते हैं ।

मिद्धे प्रत्यक्षादिबाधिते च साध्ये हेतुरकिञ्चित्कर ॥ ६-३५ ॥

अकिञ्चित्कर हेत्वाभासका वर्णन—साध्य सिद्ध हो अथवा प्रमाणसाध्य प्रमाणसे बाधित हो फिर भी उस साध्यको सिद्ध करनेके लिए हेतु देना सो वह अकिञ्चित्कर हेत्वाभास कहलाता है । जब किसी अन्य प्रमाणसे साध्य सिद्ध है, स्पष्ट है, ऐसे समयमें उस साध्यको सिद्ध करनेके लिए अनुमान बनानेका अर्थ अर्थ है, कारण वह मिद्ध साध्य नामका अकिञ्चित्कर हेत्वाभास कहलाता है और जब उस साध्यमें प्रत्यक्ष आदिक प्रमाणसे बाधा आती हो उस सम्बन्धमें हेतु देना सो पुनः वह हेतु कुछ भी करनेमें समर्थ नहीं है जबकि स्पष्ट बाधित है वह साध्य । तो जब-बस्ती साध्य सिद्ध कैसे किया जा सकता है तो उस समय वह अकिञ्चित्कर नामका हेत्वाभास होता है । अब दोनों प्रकारके अकिञ्चित्कर हेत्वाभासोंमेंसे प्रथम अकिञ्चित्कर हेत्वाभासका वर्णन कहते हैं

यथा श्रावण शब्दः शब्दत्वादिति ॥ ६-३६ ॥

सिद्धसाध्य अकिञ्चित्कर हेत्वाभास—जैसे कि शब्द श्रावणोद्भयसे जाना गया है क्योंकि शब्द होनेसे । अब यहाँ शब्द श्रावण इन्द्रिय द्वारा जाने जाते हैं, यह सब लोगोंको प्रत्यक्ष स्पष्ट अनुभूत है । फिर भी उस सबका श्रावणत्व सिद्ध करनेके लिए शब्दत्व हेतु देना सो यह सिद्ध साध्य नामका अकिञ्चित्कर हेत्वाभास है । यह हेतु अपने साध्यको सिद्ध नहीं कर रहा । साध्यको सिद्ध तो प्रत्यक्ष आदिक परिमाणसे ही सिद्ध है और न यह हेतु किसी अन्य साध्यको सिद्ध कर रहा, क्योंकि अन्य साध्यको सिद्ध करनेमें इस हेतुकी प्रवृत्ति ही नहीं है । तो यहाँ अकिञ्चित्कर हेत्वाभास कहलाता है । इसका सही कारण अब सूत्र रूपमें कह रहे हैं ।

किञ्चिदकरणात् ॥ ६-३७ ॥

सिद्धसाध्य अकिञ्चित्कर हेत्वाभासकी सदोषताका कारण—जब साध्य प्रत्यक्षसे सिद्ध है फिर उसे सिद्ध करनेके लिए अनुमान बनाया, हेतु दिया तो वह हेतु कुछ भी करनेमें समर्थ नहीं है । तो सिद्धसाध्यमें यही दोष है कि वह हेतु अकिञ्चित्कर हो गया, उसने कुछ नहीं किया । जिसके साध्यको सिद्ध करनेके लिए हेतु दिया जा रहा है वह तो प्रत्यक्षसे ही सिद्ध है । अब दूसरा जो बाधित नामका अकिञ्चित्कर हेत्वाभास है उसका वर्णन करते हैं ।

अनुष्णोऽग्निर्द्रव्यत्वादित्यादौ यथा किञ्चित्कर्तुं शक्यत्वात् ॥ ६-३८ ॥

बाधित अकिञ्चित्कर हेत्वाभास--अग्नि ठढी है द्रव्य होनेसे, ऐसा कोई अनुमान है तो इस अनुमानमें यह हेतु बाधित है, प्रत्यक्षसे ही बाधित है, जो कोई कहता हो कि अग्नि ठढी होती है द्रव्य होनेसे, तो उसके हाथपर अग्नि घर दो, उस पता पड़ जायगी कि अग्नि ठढी होती है कि नहीं, विशेष प्रमाण देनेकी जरूरत ही नहीं है। तो जो बात प्रत्यक्षसे ही बाधित है उसके लिए अनुमान देकर उससे विपरीत बात सिद्ध करना यह अकिञ्चित्कर हेत्वाभासकी बात है, वह कुछ भी करनेमें समर्थ नहीं है। शंकाकार कहता है कि यह बात तो पक्षामासके प्रसंगमें ही कह दी गई थी कि प्रत्यक्षसे बाधित हो, अनुमानसे बाधित हो, आगमसे बाधित हो, लोकबाधित हो, स्ववचन बाधित हो, वह सब पक्षामास कहलाता है। तो उससे-ही अनुमान गलत हो गया। इस ही दोगसे इस अनुमानमें दूषितता आ गई, फिर अलगसे बाधित अकिञ्चित्कर नामका हेत्वाभास बताना बिल्कुल व्यर्थ है। ऐसी धाशंका करके उसका समाधानमें अब सूत्र कहते हैं।

लक्षण एवासौ दोषो व्युत्पन्नप्रयोगस्य पक्षदोषेणैव दृष्टत्वात् ॥ ६-३९ ॥

बाधित अकिञ्चित्कर हेत्वाभासकी प्रयोगता यह जो बाधित नामका अकिञ्चित्कर हेत्वाभास कहा गया है सो यह लक्षणमें ही, अर्थात् लक्षणको बताने वाले शास्त्रमें ही अकिञ्चित्करत्व नामका दोष बताया है शिष्योंकी व्युत्पत्तिके लिये, पर व्युत्पन्न पुरुषोंकी वादके समयके लिये यह दोष न कहा जायगा। वहाँ वादीको पक्षामास दोषसे दूषित कहकर निवारित कर दिया जायगा क्योंकि व्युत्पन्न पुरुषोंके लिये इस प्रकारसे पक्षामास नामके दोषसे ही दूषित कहकर बाधित कर दिया जायगा। पर इस प्रसंगमें जो अकिञ्चित्कर नामका हेत्वाभास अलग कहा है-मो नू कि एक लक्षणकी व्युत्पत्तिमें इसका भी क्रम आता था इस कारणसे बाधित नाम का अकिञ्चित्कर हेत्वाभास कहा है। अब इस समय दृष्टान्ताभासका प्रतिपादन करते हैं।

दृष्टान्ताभासकी द्विविधताका सोपपत्ति कथन--यहाँ तक पक्षामास और हेत्वाभासके रूपमें अनुमानके दोष बताये हैं। अब दृष्टान्ताभासके रूपमें अनुमान का दोष कहेंगे। दृष्टान्ताभास बतानेसे पहिले यह समझ लेना आवश्यक है कि दृष्टान्त होते हैं दो प्रकारके--एक अन्वय दृष्टान्त, दूसरा व्यतिरेक दृष्टान्त। अन्वय दृष्टान्तमें साधनके होनेपर साध्यका होना बताया जाता है और व्यतिरेक साध्यके अभावमें साधनका अभाव बताया जाता है। तो इस प्रकार अन्वय व्याप्ति और व्यतिरेक व्याप्तिके भेदसे दृष्टान्त भी दो प्रकारके हो गए। तब आभास भी दोनों प्रकार

के होंगे—अन्वय दृष्टान्ताभास और व्यतिरेक दृष्टान्ताभास उनमेंसे अब अन्वय दृष्टान्ताभासका वर्णन करते हैं ।

दृष्टान्ताभासा अन्वये असिद्धसाध्यसाधनोभया ॥ ६-४० ॥

अन्वयदृष्टान्ताभास—दृष्टान्ताभास तीन प्रकारसे होते हैं कि असिद्ध साध्यका होना, असिद्ध साधनका होना और असिद्ध साध्य साधन दोनोंका होना । जिस दृष्टान्त में साध्य असिद्ध हो वह असिद्धसाध्य नामक दृष्टान्ताभास है । जिस दृष्टान्तमें साधन सिद्ध न हो रहा हो उसे असिद्ध साधन नामका अन्वय दृष्टान्ताभास कहते हैं और जिस अनुमानमें साध्य साधन दोनों ही सिद्ध न होते हो उसे असिद्धोभय अन्वय दृष्टान्ताभास कहते हैं । इस प्रकार अन्वय दृष्टान्ताभासमें तीन तरहकी बातें होती हैं । अब अन्वय दृष्टान्ताभासको ही दृष्टान्त द्वारा बताते हैं ।

अपीरूपेय शब्दोऽमूर्तत्वादिन्द्रियसुखपरमाणुघटवदिति ॥ ६-४१ ॥

अन्वयदृष्टान्ताभासका दृष्टान्तपूर्वक विवरण—शब्द अपीरूपेय है अमूर्त होनेसे इन्द्रिय सुखकी तरह, परमाणुकी तरह और घटकी तरह । यहाँ अनुमान दिया गया है कि शब्द अपीरूपेय होते हैं अमूर्त होनेसे और दृष्टान्त दिए गए हैं तीन—इन्द्रिय सुख और परमाणु तथा घटका । इन्द्रिय सुखमें तो अपीरूपेय साध्य नहीं है, परमाणुमें अमूर्तत्व साधन नहीं है और घटमें अपीरूपेयरूप साध्य भी नहीं है और अमूर्तत्वरूप साधन भी नहीं है । इस प्रकार असिद्धसाध्य, असिद्धसाधन और असिद्धोभय तीनों प्रकारके दृष्टान्ताभासोंके तीन दृष्टान्त एक इस अनुमानमें आ जाते हैं । इन्द्रिय सुखमें अमूर्तत्व नामका साधन तो है पर अपीरूपेय नामका साध्य नहीं है क्योंकि इन्द्रिय सुख अपीरूपेय होते हैं और परमाणुमें अपीरूपेयत्व साध्य तो है, पर अमूर्तत्व नामका साधन नहीं है, क्योंकि परमाणु मूर्तिक होते हैं, लेकिन घटमें दोनों ही नहीं हैं, क्योंकि घट अपीरूपेय भी है और मूर्त भी है । सो क्रमसे तीन प्रकारके दृष्टान्ताभासके ये उदाहरण हैं । अन्वय दृष्टान्ताभास केवल असिद्धसाध्य, असिद्धसाधन और असिद्धोभयसे ही नहीं होते, किन्तु अन्य प्रकारसे भी अन्वय दृष्टान्ताभास होता है, उस ही प्रकारका अब वर्णन करते हैं ।

विपरीतान्वयश्च यदपीरूपेय तदमूर्तक ॥ ६-३३

विपरीतान्वयनामक अन्वय दृष्टान्ताभास—विपरीत अन्वय वाला दृष्टान्त भी दृष्टान्ताभास कहलाता है । जैसे कि वह अनुमान कहा गया है कि शब्द अपीरूपेय है, अमूर्त होनेसे । तो इसमें व्याप्ति तो इसी तरह लगाना चाहिए था कि जो जो अमूर्त होते हैं वे वे अपीरूपेय होते हैं, किन्तु किसी कारणसे कुछ व्यामोह हो जाय, अज्ञान आ जाय, चबड़ाहट ओभ आ जाय और विपरीत व्याप्ति कह बैठे कि जो जो अपीरूपे-

वेय होते हैं वे वे अमूर्त होते हैं । तो ऐसी विपरीत व्याप्ति लगाकर दृष्टान्तको कहनेसे वह विपरीतान्वय नामका दृष्टान्ताभास बन जाता है । और इस तरह तो विपरीत अन्वय लेनेपर जो अनुमान सही भी हों उनका भी दृष्टान्ताभास बन जाता है । जैसे एक असिद्ध अनुमान है कि पर्वतमें अग्नि है धूम होनेसे अनुमान सही है, पर इस अनुमानको बढ़ाते बढ़ाते विपरीत अन्वय व्याप्ति कह बैठें कि जहाँ जहाँ अग्नि होती है वहाँ धूम होता है । तो ऐसा कहनेपर वह भी दृष्टान्ताभास बन बैठेगा, क्योंकि अन्वय व्याप्तिमें साधन दिखाकर साध्यके दिखानेकी व्याप्ति होती है । अन्वय दृष्टान्त तो उस का बताया और व्याप्ति लगादी डुल्टी, याने जहाँ जहाँ साध्य पाया जाता है वहाँ वही साधन पाया जाता है । ऐसी विपरीत व्याप्ति करके तो ऐसे विपरीतान्वयमें सब विपरीतान्वय दृष्टान्ताभास बन जायगा । यह विपरीत अन्वय दृष्टान्ताभास क्यों होता है । इसमें क्या हानि है ? इस बातको अब अगले सूत्रमें कहते हैं—

विद्युदादिनाऽतिश्रसंगादिति ॥६-४३॥

विपरीतान्वयमें अन्वयदृष्टान्ताभासपना होनेका कारण— शब्द अपौरुषेय हैं अमूर्त होनेसे, ऐसा अनुमान उठाकर वहाँ विपरीत व्याप्ति लगाना कि जो जो अपौरुषेय होते हैं वे वे अमूर्त होते हैं, ऐसी व्याप्ति लगानेपर विद्युत आदिकके साथ दोष आता है । जो जो अपौरुषेय हैं क्या वे वे अमूर्त ही होते हैं । बिजली मेघ आदिक वे सब अपौरुषेय हैं लेकिन कहाँ हैं अमूर्त ? तो जो व्याप्ति बनायी गई है वह व्याप्ति सम्यक् नहीं रह पाती । इस कारणसे वह विपरीतान्वय नामका दृष्टान्ताभास बन जाता है । कितने ही पदार्थ हैं ऐसे जो अपौरुषेय हैं किन्तु अमूर्त नहीं हैं मूर्त हैं । वनमें फूल फूल रहे हैं, फल फल गए, हैं मेघ गर्जना हो गयी है, मेघ बन गए हैं, मेघ बरख रहे हैं आदि ऐसी बहुत सी बातें पुरुषयत्नके बिना होने वाली पायी जाती हैं तो क्या वे अमूर्त हो गए । तो विपरीत व्याप्तिमें दोष आता है इस कारणसे विपरीतान्वय लगाकर दृष्टान्त बताया जायगा तो वह विपरीतान्वय नामका दृष्टान्ताभास कहलायगा । अब अन्वयदृष्टान्ताभासका वर्णन करके व्यतिरेकदृष्टान्ताभासका वर्णन करेंगे जिस प्रकार अन्वय दृष्टान्ताभास तीन प्रकारोंमें बताये गए थे उसी प्रकार व्यतिरेकमें भी दृष्टान्ताभास तीन प्रकारसे वर्णन करते हैं । अर्थात् व्यतिरेक दृष्टान्ताभास तीन प्रकारोंमें मिलेंगे । उस हीका अब वर्णन करते हैं ।

व्यतिरेके असिद्धतद्व्यतिरेका परमायिवद्रयसुखा काशवत् ॥ ६-४४ ॥

व्यतिरेक दृष्टान्ताभासमें असिद्ध साध्य व्यतिरेक दृष्टान्ताभास— साध्य साधन और उभयका व्यतिरेक जहाँ असिद्ध है वहाँपर व्यतिरेक दृष्टान्ताभास होता है । जैसे अनुमान बनाया गया कि शब्द अपौरुषेय हैं अमूर्त होनेसे, ऐसा कहनेपर व्यतिरेक व्याप्ति तो यही होती है ना कि जो अपौरुषेय नहीं होता वह अमूर्त भी नहीं

होता । साध्यके अभावमें साधनका अभाव बतानेकी व्यतिरेक व्याप्ति कहते हैं । तो इस अनुमानमें व्यतिरेक व्याप्ति लगानेके बाद उसके लिए दृष्टान्त दिया जाय कि जैसे परमाणु तथा इन्द्रिय सुख तथा आकाश । जो ये तीनों ही दृष्टान्त दृष्टान्ताभास हो जायेंगे । व्याप्ति बनायी गई है कि जो अपौरुषेय नहीं होता है वह अमूर्त भी नहीं होता । जैसे कि परमाणु । यहाँ परमाणु अपौरुषेय नहीं है यह तो है साध्य व्यतिरेक और अमूर्त नहीं है यह है साधन व्यतिरेक तो यहाँ परमाणु अमूर्त नहीं है, यह तो बात बन गई, पर अपौरुषेय नहीं है, यह बात नहीं बनती परमाणुकी अमूर्तता हट गया तो भी अपौरुषेयपणा नहीं हटती क्योंकि परमाणु अपौरुषेय है । यहाँ अपौरुषेय नहीं है, यह बात न जम सकी, क्योंकि वह अपौरुषेय है । तो इसमें असिद्ध साध्य व्यतिरेक हुआ । यहाँ जितने दृष्टान्त दिए गए हैं भूँकि व्यतिरेक व्याप्तिमें दिये गये हैं इस कारण साध्य साधन समयका अभाव बताना है तो परमाणु अपौरुषेय नहीं है यह बात तो नहीं बनती । परमाणु अपौरुषेय है, उसे कौन पुरुष उत्पन्न करता है ? अमूर्त नहीं है यह बात बन गयी, क्योंकि परमाणु मूर्त माना गया है तो इस दृष्टान्तमें साध्य व्यतिरेकका अभाव है । अतएव यह दृष्टान्त असिद्ध साध्य व्यतिरेकाभास है ।

व्यतिरेकदृष्टान्ताभासमें असिद्धसाधन व्यतिरेक व असिद्धोभयव्यतिरेक दृष्टान्ताभास — दूसरा दृष्टान्त दिया गया है इन्द्रिय सुख । व्यतिरेक व्याप्ति कहती क्या है कि जो अपौरुषेय नहीं होता है वह अमूर्त नहीं होता है । तो इन्द्रियसुख अपौरुषेय नहीं है, यह बात तो बन गयी अर्थात् साध्य व्यतिरेककी तो सिद्धि हो गयी क्योंकि इन्द्रियसुख पुरुषोंके द्वारा उत्पन्न किया जाता है, लेकिन इन्द्रियसुख अमूर्त नहीं है यह बात न बनती, क्योंकि इन्द्रियसुख अमूर्त ही हुआ करते हैं । उसमें रूप, रस, गंध स्वयं कहाँ है ? तो इस दूसरे दृष्टान्तमें साधन व्यतिरेक असिद्ध है, इस कारण इन्द्रिय सुखका दृष्टान्त दिया गया है आकाशका । व्यतिरेक व्याप्ति बनायी गई है जो अपौरुषेय नहीं है, वह अमूर्त नहीं है जैसे कि आकाश आकाशमें न तो साध्य व्यतिरेक है और न साधन व्यतिरेक है, क्योंकि आकाश अपौरुषेय नहीं है, ऐसी बात नहीं है, अर्थात् अपौरुषेय है, आकाश अमूर्त नहीं है, यह बात नहीं है, क्योंकि आकाश अमूर्त है । तो जब आकाशमें साध्य भी न हटा, साधन भी न हटा, तो यह कहनाया असिद्धोभय व्यतिरेक दृष्टान्ताभास इस प्रकार व्यतिरेकमें दृष्टान्ताभास तीन प्रकारमें हुआ करते हैं । प्रथम कहते हैं कि व्यतिरेकमें दृष्टान्ताभास हुआ इससे इतना ही दृष्टान्ताभास कहलाये तो नहीं, किन्तु विपरीत व्यतिरेक व्याप्ति लगा हो तो भी व्यतिरेक दृष्टान्ताभास कहलाता है । इसी बातको अबसे सूत्रमें कहते हैं ।

विपरीतव्यतिरेकश्च यद्यमूर्तं तन्नापौरुषेयम् ॥ ६-४४ ॥

विपरीतव्यतिरेक नामक व्यतिरेक दृष्टान्ताभास—इसमें विपरीत

व्यतिरेक दिखाया जाय, उल्टी व्यावृत्ति प्रदर्शित की जाय वह व्यतिरेक दृष्टान्ताभास कहलाता है। व्याप्ति जब भी दी जाती है तो दृष्टान्त उपस्थित करनेके लिए दी जाती है। व्याप्ति बोल करके आगे दृष्टान्तका बोलना एक नियम पन्न हो जाता है, ऐसा ही व्यवहार है। तो जिन अनुमानमें व्यतिरेक व्याप्ति उल्टी लगा दी जाय तो उसमें जो दृष्टान्त दिया गया है वह व्यतिरेक दृष्टान्ताभास होगा। व्याप्तिके विपरीत करनेसे ही दृष्टान्ताभास बन जाता है, क्योंकि व्याप्ति बनानेके बाद दृष्टान्तका उसमें आना आवश्यक हो जाता है। तो जैसे यह अनुमान बनाया गया था कि शब्द अपौरुषेय है अमूर्त होनेसे, तो वहाँ व्यतिरेक तो ऐसा ही प्रदर्शन करना चाहिए कि जो अपौरुषेय नहीं होता है, वह अमूर्त नहीं होता है। साध्यका व्यतिरेक दिखाकर साधनका व्यतिरेक दिखाना व्यतिरेक व्याप्तिमें व्यायकी बात है क्योंकि साध्य व्यतिरेक दिखाकर साधनका व्यतिरेक दिखाया, तो इसमें ही अविनाभाव लक्षण बनता है। लेकिन, अज्ञानवश अथवा घबड़ाहटसे या व्याकुलित हो जानेसे यदि व्यतिरेक व्याप्ति उल्टी बनाकर बोले कि जो अमूर्त नहीं होता है वह अपौरुषेय नहीं होता है। तो यह व्याप्ति बिल्कुल गलत हो गयी। जो अमूर्त नहीं है वह अपौरुषेय नहीं है, क्या यह नियम सत्य है? गलत है देखिये मेघ विद्युत आदिक अमूर्त नहीं है, मूर्त हैं तो क्या वे अपौरुषेय नहीं हैं, ऐसी बात है, जिनमें कुछ गौरुषेय है, कुछ अपौरुषेय है, तो यह व्याप्ति सर्वत्र तो न बन सकी, इस कारण विपरीत व्यतिरेक अगर बोल दिया जाय तो यह अशुद्ध हो जाता है। जैसे प्रतिज्ञा अनुमान है कि पर्यंतमे अग्नि है धूम होनेसे। अब इसकी व्यतिरेक व्याप्ति तो इस तरह लगती है कि जहाँ अग्नि नहीं होती है वहाँ धूम भी नहीं होता है। लेकिन कोई ऐसी व्याप्ति लगा बैठे कि जहाँ धूम नहीं होता है वहाँ अग्नि भी नहीं होती है तो इसमें दोष आता है। अनेक जगह ऐसी भी पाया जाता है कि जहाँ धूम होता ही नहीं है और अग्नि है। जब कोयला पूरा जलने लगता है, अपने तावपर रहता है अथवा जलकर तावके नीचे गिरने लगता है वहाँ धूम कहाँ पाया जाता है और अग्नि है तो उल्टी व्यतिरेक व्याप्ति सही नहीं हुयी करती। तो विपरीत व्यतिरेक व्याप्ति बोलकर दृष्टान्त कहना सो व्यतिरेक दृष्टान्ताभास कहलाता है।

पक्षाभास, हेत्वाभास व दृष्टान्ताभासके वर्णनके अनंतर वाजप्रयोगाभासके वर्णनकी सूचना—इस प्रकार प्रतिज्ञा, हेतु उदाहरण इन तीनके सम्बन्धमें आभासोंका वर्णन किया है। प्रतिज्ञा और हेतु इन दोके आभासोंका वर्णन किए बिना दृष्टान्ताभासका वर्णन नहीं हो सकता था, क्योंकि दृष्टान्त प्रतिज्ञा और हेतुके उपन्यास करनेके बाद ही ज्ञात होता है अथवा व्याप्ति बनायी जाती है। इस कारण सर्वप्रथम प्रतिज्ञाभासका वर्णन किया है। चाहे प्रतिज्ञाभास कहो अथवा पक्षाभास कहो दोनोंका एक ही अर्थ है। पक्षाभासके वर्णनके बाद फिर हेत्वाभासोंका वर्णन किया है। अब प्रतिज्ञा और हेतुके सम्बन्धमें यथायंता और अयथायंतासे प्रयोगकी बात बनती है सब उसपर व्याप्ति लगती है। तो व्याप्ताभास कहो, दृष्टान्ताभास कहो, इसके वर्णन

से पहिले पक्षाभास और हेत्वाभासका वर्णन किया गया है । इसके पश्चात् दृष्टान्ताभास बताया गया है जो कि ८ प्रकारके हुए हैं । असिद्धसाध्य अन्वय दृष्टान्ताभास, असिद्धसाधन अन्वय दृष्टान्ताभास, असिद्धोभयदृष्टान्ताभास, विपरीतान्वय दृष्टान्ताभास, ये चार तो अन्वय दृष्टान्ताभास सम्बन्धी विकल्प हैं और चार व्यतिरेक सबधी विकल्प हैं । असिद्धसाध्य व्यतिरेक दृष्टान्ताभास, असिद्धसाधन व्यतिरेक दृष्टान्ताभास, असिद्धोभयदृष्टान्ताभास तथा विपरीतव्यतिरेक दृष्टान्ताभास । यो दृष्टान्ताभासका वर्णन करनेके बाद बालप्रयोगाभासका वर्णन करेंगे । अव्युत्पन्न पुरुषोंको व्युत्पन्न करने के लिये, समझानेके लिये पहिले जो ५ अवयवोंका प्रयोग किया गया था, प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय और निगमन उन ५ अवयवोंके मुकाबलेमें जिन्हें बालप्रयोग नामसे कहा गया था, अब उनका आभास बतानेके लिए सूत्र कहते हैं ।

बालप्रयोगाभास पञ्चावयवेषु कियद्दीनता ॥ ६-४६ ॥

अनुमानके पञ्च अवयवोंमें कियद्दीनतारूप बालप्रयोगाभास—पाँच अवयवोंमें कुछ हीनता रह जानेको बालप्रयोगाभास कहते हैं । अनुमानके अग ५ बताये गए हैं प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय और निगमन । जैसे कि अनुमान बनाया गया कि इस पर्वतमें अग्नि है घूम होनेसे । जहाँ जहाँ घूम होता है वहाँ वहाँ अग्नि होती है । जैसे कि रसोईघर । और, इस पर्वतमें घूम है इस कारण अग्नि होना चाहिए । इस तरह इसमें ५ अग आ गए हैं यह पर्वत अग्नि वाला है, यह तो हुई प्रतिज्ञा घूम वाला होनेसे, यह हुआ हेतु । जो जो घूमवान होता है वह वह अग्निवान होता है, जैसे रसोईघर, यह हुआ उदाहरण । और, यह पर्वत घूमवान है, यह हुआ उपनय इस कारण अग्निमान होना चाहिए यह हुआ निगमन । अब इन ५ अगोंमें से यदि कोई कम अगोंका प्रयोग करे तो वह बालप्रयोगाभास है । यद्यपि बाद विवादके समय या व्युत्पन्न पुरुषोंसे वार्ता करते समय अनुमानके ५ अगोंकी जरूरत नहीं है । वहाँ तो केवल प्रतिज्ञा और हेतु चाहिए किन्तु अव्युत्पन्नको समझानेके लिए, बालकोको समझानेके लिये अनुमानके ५ अगोंका प्रयोग किया जाता है इसी कारण इनका नाम बालप्रयोग कहा गया है । यदि उन अवयवोंमेंसे कुछ हीन रह जाता प्रयोग करते समय तो उसे बालप्रयोगाभास कहते हैं । अब बालप्रयोगाभास का एक उदाहरण दे रहे हैं ।

यथाग्निमानय देशो धूमवत्त्वात्, यदित्थं तदित्थं यथा महानस इति ॥६-४७॥

दो अङ्गोंसे हीन बालप्रयोगाभासका उदाहरण—जैसे कोई अनुमान प्रयोग करे कि यह स्थान अग्निमान है घूमवान होनेसे । जो जो घूमवान होता है वह अग्निमान होता है । जैसे रसोईघर । इतना ही कहकर रह जाय तो इसमें उपनय नहीं आया और निगमन नहीं आया और सुननेमें भी कुछ बेतुकी सी बात लग रही

है । केवल प्रतिज्ञा और हेतु ही कहा जाता, वह तो असम्बद्ध नहीं जचता । जैसे कि कोई कहे यह स्थान अग्नि वाला है धूम,वाला होनेसे । बात इसमें पूरी आ चुकी है, किन्तु जब प्रतिपादनका सम्बोधनका उद्देश्य लेकर और आगे बढ़ते हैं तब तो पूरे ५ अवयवोंका प्रयोग हो तब तो बात सही रहती है और यदि उसमें कुछ हीन हो जाय तो वह आभास हो जाता है । स उदाहरणमें प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण इन तीनका प्रयोग किया गया है । उपनय और निगमनका इसमें कोई वर्णन नहीं है इस कारण से यह प्रयोग वाला प्रयोगाभास हो जाता है । जो पुरुष अष्टवृत्त बुद्धि वाले हैं, जिन की बुद्धि तीक्ष्ण नहीं है, सो अनुमान प्रयोगमें जो ५ अंग बताये गए हैं उनका जिसे सकेत मालूम है, जो गृहीत सकेत है वह पुरुष उपनय निगमनसे रहित इस अनुमान प्रयोगको प्रयोगाभास मानता है । यदि इसके साथ उपनय भी जोड़ दिया जाय । निगमन भी लगा दिया जाय तो यह बालप्रयोग पूर्ण सही बन जायगा । और, जब यह रूप बनेगा कि यह देश अग्निवान है धूमवान होनेसे । जो धूमवान होता है, वह अग्निमान होता है जैसे रसोईघर और यह स्थान धूमवान है, इतना ही कहकर रुक जाय तो सुनने वाला स्पष्ट समझ रहा है कि यह अभी सम्बन्धसे पूर्ण नहीं हुआ है, असम्बन्धित है । इसमें हुआ क्या ? प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण और उपनय इन चार अंगोंका प्रयोग हुआ है । इसमें निगमन अङ्गका प्रयोग हुआ है । इसमें निगमन अङ्गका प्रयोग नहीं हुआ है । तो नियमनरहित जो यह अनुमान बनाया गया सो बालप्रयोगाभास है । बालप्रयोगाभासका यहा स्पष्ट अर्थ यह निकला कि ५ अंगोंमेंसे यदि ४ अथवा ३ अङ्ग कोई बोले तो वह बालप्रयोगाभास है और कोई दो अङ्ग बोले तो उसे भी कह सकते हैं कि बालप्रयोगाभास है । किन्तु केवल दो अङ्गोंका प्रयोग व्युत्पन्न पुरुषोंके लिये यथार्थ माना गया है । सो वह बालप्रयोग बन जायगा पर बालप्रयोगकी दृष्टिसे तो ५ अङ्गोंमेंसे कुछ कम रह जाय तो वह बालप्रयोगाभास है । और, केवल अङ्ग ही कम रह जाय तो बालप्रयोगाभास है । इतनी ही बात नहीं, किन्तु उन अवयवोंका यदि उल्टा प्रयोग कोई कर बैठे तो वह भी बाल प्रयोगाभास है । इसी बातको सूत्रमें कहते हैं ।

तस्मादग्निमान् धूमवाश्चायमिति ॥६-४६॥

अङ्गविपरीतप्रयोगरूप बालप्रयोगाभास—कोई अनुमान बनाये कि यह पवत अग्नि वाला है जो धूमवाला होता है वह अग्नि वाला होता है, जैसे रसोईघर इसकारण अग्नि वाला है और यह पवत धूमवान हैतो इसको सुनने वाला स्पष्ट समझ रहे होंगे कि यह उल्टा प्रयोग है और, इसमें कोई बात निष्कर्षपत्त्ये नहीं पड़ी है । ऐसा प्रयोग इस कारण अग्नि वाला है और यह धूमवान है ” यह कितना असंगत असम्बद्ध प्रयोग है सम्बन्ध प्रयोग यह है कि और यह भी धूमवान है इस कारण अग्नि वाला होना चाहिए । इससे विपरीत रूपको लें तो वह बाल प्रयोगाभास है क्योंकि

बालक, अव्युत्पन्न लोग अथवा पंच अवयवोंको ही अनुमान मानने वाले लोग उपनय-पूर्वक निगमनका प्रयोग हो तो उसको साध्यके ज्ञानका अङ्ग मानते हैं। अन्यथा नहीं। यदि पहिले निगमनका प्रयोग हो, फिर उपनयका प्रयोग हो तो वह साध्यकी प्रतिपत्तिका अङ्ग नहीं है इस कारण प्रयोगका उल्टा उच्चारण करना भी तान प्रयोगाभास है। यहाँ जिज्ञासा हुई है कि उपनय और निगमनका विपरीत प्रयोग करनेपर यह आभास क्यों कड़लाता है ? उसके उत्तरमें कहते हैं—

स्पष्टतया प्रकृतप्रतिपत्तिरयोगात् ॥६-५०॥

अवयवोंके विपरीत प्रयोगकी प्रयोगाभासता होनेका कारण— उल्टे प्रयोगमें अर्थात् निगमनपूर्वक उपनयके कहनेमें स्पष्टरूपसे प्रकृतवादका ज्ञान नहीं हो सकता है। जैसे पर्वतमें अग्नि सिद्ध करना था चुर्वा देखकर और वहाँ अनुमानके कुछ अङ्ग बोलकर जैसे कि यह पर्वत अग्नि वाला है, धूम वाला होगै। जो जो धूम वाला होता है वह अग्नि वाला होता है। जैसे रसोईघर। इस कारण यह पर्वत अग्नि वाला है और यह धूम वाला है यह अन्तिम उपनय निगमनका विपरीत प्रयोग कर दिया तो कितनी बेतुकी बात रहें। कुछ प्रतिपत्ति ही नहीं हो सकती प्रयोग करना चाहिये था यो कि और यह पर्वत भी धूम वाला है इस कारण अग्नि वाला होना चाहिये। तो उपनय पूर्वक निगमन बोल दिया जाय तो उससे स्पष्ट प्रकृतके साध्यकी प्रतिपत्ति होती है और उल्टा बोलनेपर साध्यका ज्ञान नहीं हो पाता है। जो पुरुष जिस ही प्रकारसे गृहीत सदेत है, जिमने जिस विधिसे सकेत ग्रहण किया है वह तो उस ही प्रकारके वचन प्रयोगमें प्रकृत अर्थको जानता है, अन्य प्रकार नहीं। परन्तु, जो सब प्रकारसे वचन प्रयोगसे व्युत्पन्न बुद्धि वाला है वे तो जैसे भी वचन प्रयुक्त होते हैं उनमेंसे प्रकृत अर्थको जान लेते हैं। जैसे कि लोकमें जो सर्व भाषाओंमें प्रवीण पुरुष है वह तो जिस प्रकारसे भी कोई बोले उसको समझ जाता है, लेकिन जो अव्युत्पन्न जन है, बालक हैं उनको जब अनुमान प्रयोग किया जा रहा है तो जिस विधिसे होना चाहिए उस विधिसे ही बोलनेपर वे समझ सकेंगे। तो उपनयपूर्वक निगमन बोला जाय तो उससे तो प्रकृतकी प्रतिपत्ति सही होती है। और उल्टा बोलनेपर स्पष्ट रूपसे प्रकृत साध्यकी प्रतिपत्ति नहीं होती है, इस कारण उल्टा प्रयोग भी बालप्रयोगाभास कहलाता है। हा जो बालक नहीं हैं, बुद्धिमान हैं उनको कम अङ्गका भी प्रयोग हो, उल्टा सीधा भी हो तो वह सब समझ सकता है। उन प्रवीण पुरुषोंके लिये कुछ भी प्रयोगाभास नहीं है। जरासे सकेतने ही वह सब विषय समझ लेता है। यहाँ तक अनुमानके भुकावलेमें अनुमानाभासका वर्णन किया गया और अनुमानानाम कुछ अलगसे तो बताया नहीं जा सकता था। क्योंकि अनुमान कोई एक अवयव नहीं। ज्ञान तो यद्यपि एक है, पर उसकी जो क्रिया है वह कुछ अङ्गपूर्वक होती है इस कारण पक्षाभास, हेत्वाभास, दृष्टान्ताभास और बालप्रयो-

गामासके वर्णनके द्वारा अनुमानागामासका वर्णन किया । अब इस समय आगमाभास का प्ररूपण करनेके लिए कहते हैं—

रागद्वोपमोहाक्रान्तपुरुषवचनाज्जातमागमाभासम् ॥६-५१॥

आगमाभास—आगमका लक्षण बताया गया था कि आसके कयन आदिकके कारणसे उत्पन्न हुए धर्मज्ञानको आगम कहते हैं । आस वह कहलाता है जो वीतराग हो और सवज्ञ हो । यदि वीतराग हो, सवज्ञ न हो तो भी उसका वचन प्रमाणरूप न होगा । हालांकि ऐसा होता नही है कि कोई पुरुष सवज्ञ हो और वीतराग न हो, क्योंकि वीतराग होनेके ही अनन्तर कोई पुरुष सवज्ञ हो सकता है । तो जो रागद्वेप मोहसे रहित हैं ऐसा जा आस पुरुष है, उसके वचनसे जो धर्मज्ञान उत्पन्न हुआ उसका नाम है आगम । और आगमाभास, राग-द्वेप-मोहसे आक्रान्त पुरुषके वचनमें उत्पन्न हुआ जो बोध है वह आगमाभास है, इसका उदाहरणमें कहते हैं ।

यथा नद्यास्तीरे मोदकाशसः सन्ति धानत्वे माणवका ॥ ६-५२ ॥

राग व द्वेपसे आक्रान्त पुरुषके वचनसे आगमाभासका उदाहरण— जैसे किसी काममें व्यासक्त चित्र घाला जाने जो किसी काममें लग रहा है, जिसे कुछ आराम अवकाश नही है उस पुरुषको कुछ बच्चे लोग आकर तंग करें, शोर मचायें तो वह रागी पुरुष जिसको कि अपने किसी काममें राग है और इसमें बाधा आनेके कारण उन बच्चोंसे द्वेप हो गया तो बालूकोसे सनस्त होता हुआ वह पुरुष यह सोचकर कि मेरी जगहसे ये टल जाय, इस अभिलाषासे इस प्रकारका वाक्य कह देता है कि ऐ बालको ! देखो, उस नदीके किनारे लड्डुओंकी राशि रखी है दौड़ जाओ और खूब खाओ । इस प्रकारके राग श्रयवा द्वेपके वश होकर ये जो वचन बोले गये हैं ये आगमाभास हैं । रागसे आक्रान्त हुआ प्राणी क्रीडाके वर्णभूत होकर विनोदके लिए किसी वस्तुको न पाता हुआ जिससे कि दिल बहले, तो बच्चोंके साथ ही क्रीडाकी अभिलाषा से उनके साथ विनोद करनेके भावसे इस तरहका कोई वाक्य बोल देता है कि अरे बच्चे देखो उस नदीके किनारे लड्डुओंकी राशि रखी है, दौड़ जाओ और खाओ । तो राग श्रयवा द्वेपके वश होकर जो इस प्रकारके वाक्यका उच्चारण करता है तो उस पुरुषका यह वचन आगमाभास कहलाता है । इसमें रागवश वचन कहलाये । तथा जब कोई इस इच्छासे कि उन बच्चोंके साथ विनोद करना है, हास्य करना है, इस भावको लेकर इन शब्दोंको यदि कहता है तो वह है रागका वचन कहलाया और इसी वचनको इस आशयसे कि हम तो काममें लगे हुए हैं और ये बच्चे शोर-गुल मचा रहे हैं । इन बच्चोंको यहसि किसी तरहसे टालें । भगवान् पर तो जाते न थे । तो यो कह दिया कि नदीके किनारे लड्डुओंकी राशि है । दौड़ा बच्चे । ता इन दोनों ही वाक्योंमें कहा गया यह वाक्य आगमनभास है । अब मोहसे आक्रान्त होकर

कैसे वचन होते हैं उसका उदाहरण सूत्रमे कहते हैं ।

अंगुल्यथे हस्तियूथ शतभास्ते ॥६-५३॥

मोहाक्रान्त पुरुषके वचनसे उत्पन्न आगमाभासका उदाहरण—मोहसे आक्रान्त होकर कोई दार्शनिक यों कहता है कि अंगुलीके अग्रभागपर १० हाथी बैठे हैं यह बात न तो विनोदकी है और न डालनेकी है, किन्तु अज्ञानके वश होकर कहा हुआ सिद्धान्त है । जो अज्ञानसे आक्रान्त हो जाता है वह पुरुष वस्तुका यथार्थ विवेचन करनेके लिए समर्थ नहीं हो सकता साख्य सिद्धान्तमें बताया गया है कि सब चीजें, सब समय, सब जगह मौजूद रहती हैं । यह एक सिद्धान्त है । आविर्भाव तिरोभावका सिद्धान्त यहीसे तो निकाला गया है । कोई वस्तु नवीन उत्पन्न नहीं होती और न मिटती है । सब चीजें सदा काल सब जगह बराबर रहती हैं । लेकिन कभी कोई चीज प्रकट होती है तो उसे लोग देखने लगते हैं । कभी कोई चीज तिरोभूत रहती है तो उसे लोग नहीं देख पाते हैं । तो इस सिद्धान्तमे यह माना गया कि सब जगह सब समय सब कुछ मौजूद है । तो लो अंगुलीके ऊपर १०० हस्तियूथ (हाथियों का भुण्ड) मौजूद हैं । इसका कैसे विरोध किया जायगा ? कोई कहे कि कहा है अंगुलीपर हाथियोंका १०० भुण्ड यहाँ तो एक मक्खी भी नहीं है । तो उसे कहा जा सकेगा कि तुम समझते नहीं हो । यह सिद्धान्त है कि सब जगह सब समय सब कुछ चीजें उपस्थित रहा करती हैं । कोई यहाँ पूछता है कि इस प्रकारके पुरुषके वचनसे उत्पन्न हुआ ज्ञान कि अंगुलीके अग्रभागपर १०० हाथियोंके भुण्ड बैठे हैं ऐसा ज्ञान आगमाभास क्यों कहलाता है ? तो उसके उत्तरमे सूत्र कहते हैं ।

विसवादात् ॥६-५४॥

रागद्वेषमोहाक्रान्तपुरुषवचनसे उत्पन्न बोधमे आगमाभासता होनेका कारण—रागसे आक्रान्त पुरुषके वचनसे उत्पन्न हुआ ज्ञान आगमाभास है, द्वेषसे आक्रान्त पुरुषके वचनसे उत्पन्न हुआ ज्ञान आगमाभास है और मोहसे भी आक्रान्त पुरुषके वचनमे उत्पन्न हुआ ज्ञान आगमाभास है, क्योंकि उन सब आगमाभासोंमें विसम्बाद पाया जाता है । विसम्बाद कहते हैं यथावत् स्वरूपके ज्ञानसे विचलित होना सो विसम्बाद है और वह विसम्बाद तब ज्ञात होता है जब विपरीत अर्थको बनाने वाला प्रमाण आता है । जो बात सही नहीं है उसके सम्बन्धमें जब उक्तिर्था युक्तिर्था चलायी जाती हैं तो उसमे विवाद उत्पन्न होता है । जैसे रागाक्रान्त पुरुष जिसको कि मनो विनोदके लिए क्रीडाके वश होकर जब कोई चीज मिले ना तो वचनसे ही मजाक किया कि नदीके तीर पर लड्डुवोकी राशि है, जावो और खूब खावो । तो इसका प्रभाव क्या पड़ेगा ? एक बार मानलो लड्डुके चले गए । न मिले लड्डू । आकार विसम्बाद करेगे, तो यह विवाद वाली बात है । और आत्महितसे इसका

रच भी सम्बन्ध नहीं है। न कोई आत्महितकी पात्रतासे सम्बन्धित है यह वचन तथा मिथ्या भी है इसी कारण ये सब आगमाभास हैं। बच्चोंने सताया, उसका चित्त तो किसी कार्यमें था, वह अपना कार्य नहीं कर सक रहा, उसमें बाधाएँ डाल रहे हैं बच्चे। सो उसे बच्चोंके प्रति कुछ तो विरोध आया कि मुझे कष्ट देनेकी बात कह रहे हैं सो उन्हें टालनेको कहना कि नदीके तीरपर मोदक राखियाँ हैं। भागो ! तो वह भी विसम्वादकी ही चीज है। न पाकर कुछ समय बाद उसे और पीड़ित करेंगे। प्रथवा कुछ भी हो। जिन वचनोंसे आत्महितका सम्बन्ध नहीं वे सब वचन आगमाभास है मिथ्या भी ये वचन है सो भी आगमाभास है। मोहसे आक्रान्त पुरुषों ने एक यह सिद्धान्त बना लिया कि सब जगह सब चीजें मौजूद हैं, सदाकाल मौजूद हैं। प्रब इसमें सभीको विसम्वाद है। जो कार्य कारणकी प्रणाली है, उपायसे, प्रयत्नसे कार्यसिद्धि होती है वे सब प्रयत्न अब क्या मूल्य रखेंगे ? विसम्वाद है। सभी को इसमें बिबाद है। इसी कारणसे ये सब वचन आगमाभास कहलाते हैं आगमके मुकाबलेमें आगमाभासका वर्णन करके अब सख्याके आकाशको बतानेके लिये सूत्र कहते हैं।

प्रत्यक्षमेवैकं प्रमाणमित्यादि संख्याभासम् ॥ ६-५५ ॥

सख्याभासका वर्णन—प्रत्यक्ष ही प्रमाण है इसमें प्रमाणकी जो एक सख्या उत्पन्न की वह संख्याभास है। अथवा कोई अन्य ऐसे प्रमाणको ही एकको माने जिस में कि सब गमित नहीं हो सकते, संख्याभास है। कोई २-३ आदिक भी माने, किन्तु सब प्रमाण गमित न हो और किसीकी पुनरावृत्ति भी हो तो ऐसी सख्या बनाना सो भी संख्याभास है। सो ये सब संख्याभास क्यों हैं ? इसके बारेमें कहते हैं।

लौकापतिकस्यप्रत्यक्षतः परलोकादिनिषेधस्य परबुद्ध्यादेश्चामिद्वे अतद्विषयत्वात् ६-५६

प्रत्यक्षप्रमाणके विषयमें चारुवाककी उक्ति और उसकी अनर्थकता— एक प्रत्यक्ष ही प्रमाण है, यह इसलिए संख्याभास है कि अन्य अनेक पदार्थ ऐसे हैं जो प्रत्यक्षके विषयभूत नहीं हैं। तो प्रत्यक्ष ही एक प्रमाण कैसे ठहरा ? एक है नहीं और एकको हठ करे तो वह संख्याभास है। जैसे चारुवाक लोग मानते हैं कि एक प्रत्यक्ष ही प्रमाण है। जो इन्द्रियसे साक्षात् देखे, उस वही प्रमाण है। तब भला बतलावो कि कोई मनुष्य यदि परलोककी सिद्धि करता है तो प्रत्यक्ष प्रमाणसे परलोकका निषेध कैसे बन जायगा ? प्रत्यक्षका निषेध उसके बनता है जिसका सद्भाव ज्ञानमें आया हो और फिर किसी जगह सद्भाव न मिले तो प्रत्यक्षसे निषेध किया जाता है कि इस चीजका यहाँ अभाव है। जैसे—चौकी, घड़ी, छड़ी, पुस्तक सबको जब चाहे देखा। अब प्रयोजनवश किसीने खोजवाया कि उस कमरेमेंसे चौकी लावो ! और वहाँ चौकी न मिली, थी नहीं, तो उसका निषेध करता है—वहाँ चौकी नहीं है। अरे, तुमने

अच्छी तरहसे देखा कि नहीं ? हाँ मैंने खूब देखा । वहाँ चौकी नहीं है । तो यो तो उसका निषेध किया जा सकता है जिसका कि कही मद्भावं हो । और, है, तो सर्वथा निषेध भी नहीं बनता । तो चारुवाक लोग जो परलोक आदिकका निषेध करते हैं वह निषेध किस प्रमाणसे हुआ ? निषेध करेगा तो अनुमान बनायेगा, व्याप्ति बनायेगा । तर्क बनायेगा और प्रमाण बनायेगा तब उसके द्वारा कथित वह प्रमाण नहीं उत्तर या नहीं, यह तो परीक्षाकी बात है किन्तु प्रत्यक्ष प्रमाणसे परलोकका निषेध किया जाना सम्भव नहीं है । और, इसी प्रकार दूसरे आत्माओंमें भी बुद्धि बतायी है तो उस बुद्धि की सिद्धि कैसे करोगे ? दूसरे जीवोंमें जो ज्ञान पाया जाता है, चेतना पायी जाती है, बुद्धि पायी जाती है, समझ तो है ही ना ? तो उसे किस प्रमाणसे जानोगे ? प्रत्यक्ष प्रमाणसे बुद्धि नहीं जानी जा सकती क्योंकि बुद्धि आदिक अमूर्त पदार्थ प्रत्यक्षके विषय-भूत हैं ही नहीं, तो परलोक आदिकका निषेध और परबुद्धि आदिकका ग्रहण प्रत्यक्ष प्रमाणसे नहीं बन सकता है, इस कारण एक प्रत्यक्ष ही प्रमाण है, ऐसी हठ करना सो सख्याभास है । प्रमाण एक प्रत्यक्ष ही नहीं है । परलोक निषेधके प्रसंगमें वह अप्रमाण भी है अन्यथा परलोकका निषेध और परबुद्धिको ग्रहण, यह बात न बन सकेगी । परलोक है, और दूसरोंमें बुद्धि समझ है इस बातकी सिद्धि पहिले बहुत विस्तारके साथ कर दी गई है । भूत आदिकके कथनसे भी सिद्ध हो । है । उत्पन्न होते ही जो बालक दुःखगान करने लगता है उसके सजा सस्कार आदिक भी पूर्वभवकी सिद्ध करते हैं । तो जो दूसरे अन्य प्रमाण द्वारा भी सम्मत है ऐसे परलोकका निषेध प्रत्यक्षसे नहीं बन सकेगा । निषेध ही करना है तो अन्य प्रमाण मानने होंगे । यहाँ इस विषयको मुख्य नहीं कह रहे हैं कि परलोक है अथवा नहीं है, किन्तु चारुवाक परलोकको नहीं मानते तो परलोकका निषेध करनेके लिए अन्य प्रमाण मानने ही पड़ेंगे और सब प्रत्यक्ष ही मात्र एक प्रमाण है ऐसी एक सख्या न ठिक सकेगी । फिर भी एक सख्या मानना प्रमाणकी सो सख्या भास है, अब सख्याभासका ही और समर्थन करते हुए अथवा प्रत्यक्ष एक ही प्रमाण है सख्याभास दृष्टान्तको और समर्थित करनेके लिए अन्य दार्शनिकोंके द्वारा मानी गई सख्याका निराकरण करते हुए सूत्र कहते हैं ।

सौगतसांख्ययोगप्राभाकरजैमिनीयानां प्रत्यक्षानुमानागमोपमानार्थापत्यभावे
एकैकाधिकै व्यासिवत् ॥ ६-५७ ॥

सख्याभासोका विशेष वर्णन व सख्याभासरूपसे समर्थन — सौगत, माध्य, योग, प्राभाकर, जैमिनीय इनके सिद्धान्तमें जैसा कि एक-एक अधिष्ठ-प्रधिक सख्यामें प्रमाण माना है और उन्होंने उनकी सख्या इस तरहसे व्यवस्थित की है कि सौगत सिद्ध २३में दो प्रमाण है प्रत्यक्ष और अनुमान । माध्यसिद्धान्तमें तीन प्रमाण है — प्रत्यक्ष अनुमान और आगम । योग श्री प्राभाकरके सिद्धान्तमें चार प्रमाण है — प्रत्यक्ष अनुमान, आगम, अनुमान । प्राभाकर सिद्धान्तमें ५ प्रमाण हैं प्रत्यक्ष,

अनुमान, आगम, उपमान, अर्थापत्ति । और मीमांसकोंके सिद्धान्तमें ६ प्रमाण हैं—
 प्रत्यक्ष, अनुमान, आगम, उपमान, अर्थापत्ति और अभाव । तो जैसे ये सब सख्याभास
 हैं क्योंकि इसमें व्याप्ति आदिक विषयभूत नहीं हुए । जैसे कि भोगतः सिद्धान्तमें दो
 प्रमाण माने गए हैं, प्रत्यक्ष और अनुमान । वतलावो व्याप्तिको विषय करने वाला
 कौनसा ज्ञान रहा ? इन पाँचों प्रकारके सख्याभासोंमें किसीमें भी प्रमाणाका विषय
 व्याप्ति नहीं बनता और पूर्वकथित चारवाकके एक सख्याभासमें भी जैसे परलोकका
 निषेध और परबुद्धिका ग्रहण नहीं बनता इसी प्रकार व्याप्ति न तो प्रत्यक्ष ज्ञानका
 विषय है न अनुमानका न उपमानका, न अर्थापत्तिका, और, अभाव प्रमाण तो 'व्याप्ति'
 का विषय ही क्या कर सकेगा ? तो यह इस प्रकार १, २, ३, ४, ५, ६ आदिक
 प्रमाणोंकी सख्या मालना सब संख्याभास है । तो जैसे इन २, ३ आदिक प्रमाणा-
 भासोंमें व्याप्तिकी सिद्धि नहीं होती । क्योंकि वह इन प्रमाणोंका विषयभूत है ही नहीं,
 इसी प्रकार प्रत्यक्ष प्रमाणसे भी परलोक निषेध व परबुद्धि ग्रहणकी सिद्धि नहीं
 होती । यह अर्थ है कि जो जिसका अविषय है उससे उसकी सिद्धि नहीं होती ।
 जैसे प्रत्यक्ष अनुमान आदिकका विषय नहीं है व्याप्तिकी सिद्धि प्रत्यक्ष अनुमान आदिक
 प्रमाणोंसे न हो सकेगी । तो इसी प्रकार परलोक निषेध, परबुद्धि ग्रहण भी प्रत्यक्ष
 का विषय नहीं है । तो प्रत्यक्षसे परलोक निषेध, परबुद्धि ग्रहण न हो सकेगा और
 जैसे कि ये २, ३, ४, ५, ६ आदिक प्रमाणोंकी सख्या सख्याभास है इसी प्रकार
 प्रत्यक्ष ही एक प्रमाण है इस प्रकारकी एक सख्या भी सख्याभास है । यहाँ एक
 बिज्ञाता उत्पन्न होती है कि परलोकका निषेध यदि प्रत्यक्षका विषयभूत नहीं है तो
 उसका विषय करने वाला अनुमान आदिक प्रमाण तो हो जायगा । इसके समाधानमें
 कहते हैं—

अनुमानादेस्तद्विषयत्वे प्रमाणान्तरत्वम् ॥६-५८॥

अनुमानादिसे परलोक निषेध व परबुद्धिग्रहण माननेपर प्रमाणान्तर-
 ताका प्रसंग एवं कल्पित सख्याविधात—परलोकका निषेध और परबुद्धिका ग्रहण
 यदि अनुमान आदिक प्रमाणोंसे मानते हो तो बात तो सही है, अनुमानसे परलोकका
 निषेध हो जायगा, वह सिद्ध हो सके अथवा नहीं, यह तो आगेकी बात है लेकिन अनु-
 मानसे बन तो जायगा रूप परलोक निषेध करनेका और परबुद्धिके ग्रहण करनेका भी
 अनुमान बन जायगा, लेकिन उन दार्शनिकोंके लिए तो अनिष्ट है, क्योंकि अनुमान
 आदिक नामके अन्य प्रमाण बन आयेंगे । जो लोग प्रत्यक्षको ही एक प्रमाण मानते हैं
 उनको तो अनुमानसे परलोक निषेध और परबुद्धि ग्रहण सिद्ध करना अनिष्ट है, फिर
 तो प्रत्यक्ष नामका एक प्रमाण न रहा । तो यह बात इष्ट है कि परलोक निषेध
 अनुमान प्रमाणसे बन जायगा । लेकिन जिनकी सख्याभास बढा रहे हैं उन दार्शनिकों
 को इष्ट नहीं है, क्योंकि ऐसा माननेपर नये-नये प्रमाण और बन आयेंगे । जिस तरह

चारुवाकके प्रति यह दोष आता है कि अनुमान प्रमाण बननेसे उनके लिए दो प्रमाण मानने पड़ेंगे । तो इसी तरह सौगत आदिक दार्शनिकोंके प्रति भी तर्क आदि प्रमाणान्तर माननेका प्रसंग आता है ।

तर्कस्यैव व्याप्तिगोचरत्वे प्रमाणान्तरत्वम् अप्रमाणस्य अव्यवस्थापकत्वात् ॥ ६-५६ ॥

परलोकनिषेधक अनुमान व व्याप्तिगोचर तर्क माननेपर प्रमाणान्तरत्वकी सिद्धि—यह सूत्र चारुवाकके तथा सौगतादि अन्य दार्शनिकोंके अनिष्ट प्रसंगके उदाहरणरूपमें कहा गया है । सो यह सूत्र उदाहरणस्वरूप भी है और अनेक सख्या-कासीके प्रति दूषणस्वरूप भी है । व्याप्ति ज्ञानका विषय करने वाला सौगत आदिकके कोई प्रमाण नहीं है । व्याप्तिको प्रत्यक्षसे नहीं जाना जाता, अनुमानसे नहीं जाना जाता, आगम अनुमान अर्थापत्ति, अभाव आदिक किन्हीं भी प्रमाणोंका विषयभूत व्याप्ति नहीं है । व्याप्तिका परिज्ञान तर्क ज्ञानसे ही होता है । तो जैसे तर्क ज्ञान व्याप्ति का विषय करने वाला है, ऐसा माननेपर प्रमाणान्तरपना मानना पड़ता है इसी प्रकार तो परलोक आदिकका निषेध अनुमानका विषय बनता है ऐसा माननेपर तो अनुमान भी एक नया प्रमाण मानना पड़ेगा, अथवा यह सूत्र रुकके लिए कहा गया है । सौगत, सख्य, योग प्राभाकर आदिक जिनमें २, ३, ४, ५, ६ प्रमाण माने हैं, फिर भी व्याप्ति का ग्रहण किसी प्रमाणसे नहीं हो सका है । उनका साधनके होनेपर साध्यका होना बताना, साध्यके न होनेपर साधनका न होना बताना, जैसे उदाहरणमें जहाँ जहाँ घुबों हैं वहाँ वहाँ आग है ऐसा व्याप्ति बताना । जहाँ आग नहीं है वहाँ घुबों भी नहीं है, ऐसी व्याप्ति बताना, इसका परिज्ञान केवल तर्क प्रमाणसे ही होता है, और तर्क प्रमाणको किसीने भी नही माना है, सो यह अनिष्ट प्रसंग सभी दार्शनिकोंके आता है । जो सख्या मानते हैं प्रमाणोंकी उन अनेक दार्शनिकोंका उनकी वह सख्या सख्याभास रूप है । व्याप्तिको कोई भी प्रमाण उनका माना हुआ ज्ञान विषय नहीं करता, और जब व्याप्तिके ग्रहण करने वाले उनके कोई प्रमाण नहीं हैं तो व्याप्तिके विषयमें तो वे सब ज्ञान अप्रमाण हैं और जो स्वयं अप्रमाण हैं वे व्यवस्था नहीं कर सकते हैं । जैसे कि चारुवाकके लिए अनुमान अप्रमाण है । वे केवल प्रत्यक्षको ही प्रमाण मानते हैं । अब परलोकनिषेधके लिए अनुमान प्रयोग वे बनायें तो उनके सिद्धान्तसे सिद्ध नहीं हो सकता । कारण यह है कि चारुवाककी दृष्टिमें अनुमान अप्रमाण है और जो अप्रमाण ज्ञान है वह कभी व्यवस्था नहीं बना सकता । यदि अप्रमाण ज्ञान भी व्यवस्था बनाने लगे तो सख्य विपर्यय आदिक ज्ञान भी व्यवस्थापक बन जायेंगे । इसी तरह सौगत सिद्धान्तमें प्रत्यक्ष और अनुमान इनके अलावा और कुछ प्रमाण नहीं माना गया है सो व्याप्तिका ग्रहण वे कैसे करें और व्याप्तिके ज्ञान बिना अनुमान ज्ञान बन नहीं सकता, अनुमान प्रमाण सभी बनता है जब उसकी व्याप्ति पहिले सिद्ध हो । तो व्याप्तिके ज्ञान के बिना अनुमान भी नहीं बन सकता और वह कहे कि व्याप्तिको ज्ञान तर्क विचारसे

हो आयोग तो तर्क विचार ही तो प्रमाण है, उन्हें तो योग्य सिद्धान्तमें प्रमाण नहीं माना है। सांख्यवादीको दृष्टिमें तो तर्क ज्ञान अप्रमाण है। तो, अप्रमाणसे व्याप्तिकी व्यवस्था नहीं बन सकती। इसी प्रकार सांख्य आदिक सभी सिद्धान्तमें व्याप्तिकी व्यवस्था न बन सकेगी, कारण कि उन सबकी दृष्टिमें तर्क अप्रमाण है। अप्रमाण ज्ञानसे किसी भी विषयकी व्यवस्था नहीं बनाई जा सकती। इस कारणसे उन दार्शनिकोंने जो अपनी कल्पनासे प्रमाणकी संस्था मानते हैं वे सब संस्थाएँ नहीं, किन्तु संस्थाभास हैं। उनकी कल्पित संस्थाओंमें सभी प्रमाणोंका अन्तर्भाव नहीं आ पाया। जो प्रमाण छूट गये हैं उनके विषयको इन दार्शनिकोंके कहे हुए प्रमाणोंमेंसे कोई भी प्रमाण विषय नहीं करता और फिर इन दार्शनिकोंके कहे हुए प्रमाणोंसे अतिरिक्त भी प्रमाण है, इसका कारण है कि

प्रतिभासादिभेदस्य च भेदकत्वादिति ॥ ६६-६७ ॥

असंगत प्रमाणसंस्थावादियोंके प्रमाणान्तरत्वरत्वे सिद्धिका कारण—
जितने भी प्रतिभासाभेद हैं एक प्रमाणसे, दूसरे प्रमाणकी पद्धतिमें विषयमें अन्तर नजर आता है, ऐतने ही प्रमाण माने जाने चाहिये क्योंकि प्रतिभास आदिकोंके भेद प्रमाणोंके भेदकी सिद्धि करता है। कोई यह चाहे कि कुछ अनुमान प्रमाण मान लें, लेकिन उसका प्रत्यक्षमें अन्तर्भाव करले अथवा कोई दार्शनिक माने कि हम तर्कज्ञान मान लें, लेकिन उसके बिना व्याप्तिका ग्रहण नहीं हो सकता, लेकिन तर्ककी हम अनुमानमें ही अन्तर्भाव कर लें, इसी प्रकार और-और दार्शनिक भी जो प्रमाण छूटा गए हैं उनका अन्तर्भाव अपने अभिमत किसी प्रमाणमें करना चाहे तो यह बात उनकी असंगत है, इसका कारण यह है कि जब प्रतिभास भेद है तो प्रमाणोंमें भी भेद है। प्रत्यक्षका प्रतिभास यह है कि इन्द्रियके द्वारा स्पष्ट सीखा जान ले। स्मृतिकी विषय यह है कि पहिले जानी हुई चीजका स्मरण करले। प्रत्यभिज्ञानका विषय यह है कि पहिले जानी हुई चीजका स्मरण हो और सामने जाने वाली चीजका प्रत्यक्ष हो, फिर इन दोनोंका जोड़रूप करके एकत्वकी जाने सादृश्यकी जाने वसादृश्यकी जाने, किसी भी प्रकारकी प्रतियोगिता जाने तो वह प्रत्यभिज्ञान है। या समस्त ज्ञानोंका स्वरूप निरासा है, इनके प्रतिभासमें भेद स्पष्ट समझमें आता है। तो जब प्रतिभास आदिकोंके भेद समझमें आ रहा तो ये प्रमाणके भेदक ही हैं। इन सब ज्ञानोंका, प्रमाणोंका स्वरूप निरासा है। इसमें प्रतिभासभेद है, ज्ञान पद्धतिका भेद है, यह बात पहिले परिच्छेदमें भली प्रकारसे कह दी गई है, परोक्षके प्रमाणके प्रकरणमें दूसरे परिच्छेदमें भली प्रकार कह दिया है कि इन सब प्रमाणोंमें अपनी-अपनी जुड़ी-जुड़ी विशेषता है इस कारण ये सभी ज्ञान प्रमाणमूल हैं। तो ६ भी प्रमाण जिन्होंने माना है उनके सिद्धान्तमें भी व्याप्तिका स्मरणका प्रत्यभिज्ञानका कहीं भी अन्तर्भाव नहीं हो सक रहा है। और, फिर जो ६ से कम संस्था मानने वाले दार्शनिक हैं उनके तो अनुमान

योगम, उपमान, अर्थापत्ति, इनका ही अन्तर्भाव नहीं हो पाता, उनसे लिए ये सब प्रमाण प्रमाणान्तर मानने पड़ेंगे, तो यो जब प्रतिभासभेद हो रहा है तो वे सब प्रमाण जुदे-जुदे हैं और उन्हें मानना चाहिए ।

प्रमाणसख्याकी समीचीन पद्धति —उक्त प्रकार सख्याभासके प्रकरणमें जो वर्णन किया गया है उससे यह स्पष्ट होता है कि प्रमाणोंकी इस प्रकारकी सख्या मानना युक्त नहीं है, तब समीचीन पद्धति क्या है जिससे प्रमाणोंकी सख्या विदित हो, सुनिये ! मूलमें प्रमाणके दो भेद हैं प्रत्यक्ष और परोक्ष, ऐसा कहनेपर कोई भी प्रमाण इनमें दृष्टता नहीं है । किसीका प्रत्यक्षमें अन्तर्भाव है और किसीका परोक्षमें अन्तर्भाव है । ज्ञानकी दो पद्धतियाँ हैं स्पष्ट ज्ञानना या अस्पष्ट ज्ञानना । तो इन दो पद्धतियोंसे प्रतिरिक्त और कुछ पद्धति ही नहीं है । तब कोई भी ज्ञान, कोई भी प्रमाण इन दोसे बाहर नहीं रह जाता । अब प्रत्यक्ष और परोक्षके विस्तारमें जब चलते हैं तब प्रत्यक्ष के दो भेद हैं सांख्यव्यवहारिक प्रत्यक्ष और पारमार्थिक प्रत्यक्ष । जो इन्द्रियजन्य ज्ञान है और व्यवहाररूपमें स्पष्ट ज्ञान है वह सांख्यव्यवहारिक प्रत्यक्ष ज्ञान है । जैसे इन इन्द्रियों के द्वारा जो कुछ जाना वह एकदम स्पष्ट है । कानोंसे जो शब्द सुना उसमें कोई शका नहीं करता । स्पष्ट ज्ञान हुआ । आँखोंसे जो कुछ देखा उसमें भी कोई सन्देह नहीं करता । जो कुछ देखा वह स्पष्ट ज्ञान है । यो सभी इन्द्रियोंके द्वारा जो कुछ उनका विषय है वह सबको जान जाता है, रसना इन्द्रियसे पदार्थका रस जान लिया जाता । स्पर्श इन्द्रियसे ठंडा गर्म आदिक स्पष्ट ज्ञान लिया जाता । घ्राण इन्द्रियसे गंध भी स्पष्ट हो जाती है । तो जो स्पष्ट एकदेश विषय हो उसे कहते हैं सांख्यव्यवहारिक प्रत्यक्ष । इसका नाम सांख्यव्यवहारिक प्रत्यक्ष यों पड़ा कि वस्तुतः यह ज्ञान परोक्ष है क्योंकि जो इन्द्रिय और मनकी सहायतासे उत्पन्न हो उसे परोक्ष कहते हैं । इस व्याख्याके अनुसार मेलरूपसे जो इन्द्रियजन्य ज्ञान है वे परोक्षज्ञान ही कहलाते हैं । लेकिन इन ज्ञानोंमें पारमार्थिक प्रत्यक्ष ज्ञानकी तरह कुछ न कुछ ढगमें किसी न किसी रूपमें थोड़ा एक देशमें स्पष्टता आती है इस कारण इसे सांख्यव्यवहारिक प्रत्यक्ष कहते हैं । पारमार्थिक प्रत्यक्षका अर्थ है जो परमार्थतः वास्तविक रूपसे प्रत्यक्ष है, इन्द्रियकी सहायता न लेकर केवल आत्मशक्तिसे जो स्पष्ट ज्ञान होता है उसे पारमार्थिक प्रत्यक्ष कहते हैं । और पारमार्थिक प्रत्यक्षके दो भेद हैं—विकल पारमार्थिक प्रत्यक्ष और सकल पारमार्थिक प्रत्यक्ष । अवधि ज्ञान और मन, पश्यज्ञान, तो विकल पारमार्थिक प्रत्यक्ष हैं, केवल ज्ञान सकल पारमार्थिक प्रत्यक्ष है । यो प्रत्यक्षकी सख्या निश्चय करने के बाद अब परोक्षज्ञानकी सख्या निरखिये स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान और आगम ये सब परोक्षज्ञान कहलाते हैं, क्योंकि इनमें जो कुछ ज्ञान हुआ है वह ज्ञान अविषय है और इन्द्रियमनकी सहायता लेकर हुआ है ।

करणानुयोग और दर्शनशास्त्रकी पद्धतियोंके प्रमाणभेदोंकी अवि-

रूपता प्रमाणों के भेदों में प्रयोजनवश और प्रकारसे भी भेद किया जाता है। लेकिन प्रमित सब हो जाते हैं। जैसे करणानुयोगके सिद्धान्तमें परोक्षके दो भेद किये गए हैं—मतिज्ञान और श्रुतज्ञान और प्रत्यक्षके तीन भेद किये गए हैं—प्रवचमान, मर्म, पर्यवर्तमान और केवल-ज्ञान। तो इस भेदोंमें भी ये सभी भेद प्रवृत्तिनिहित हो जाते हैं। मतिज्ञानमें तो सामान्यव्यवहारिक प्रत्यक्ष, स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क और अनुमान ये प्रमाणों से भिन्न होते हैं। और श्रुतज्ञानमें पराधीनमान और भागम भेद निहित है। इस प्रकार प्रमाणोंकी विधिपूर्वक सख्या-बताना तो वास्तविक है और इसके विरोधमें इसके अन्य कुछ भी नाम लेकर उनकी संख्या निश्चित कर देना, वह सब संख्या-भ्रम है। यही तर्क सख्याभासके सम्बन्धमें वर्णन किया। अब प्रमाण स्वरूप और संख्याके बीचो-बीच के वर्णनके बाद अब विषयाभासका प्रवृत्ति करनेके लिए सूत्र कहते हैं।

विषयाभासः सामान्य विशेषोदयै वा स्वतन्त्रम् ॥६-६१॥

प्रमाणभासकी वर्णन—विषयाभास केवल सामान्यको कहते हैं, प्रथम केवल विशेषको कहते हैं, अथवा निरपेक्ष स्वतन्त्र ही ऐसे और विशेष दोनोंको कहते हैं। प्रमाणका जो विषय है वह होता है सामान्य विशेषात्मक। लोकमें ऐसा कोई भी पदार्थ नहीं है जो एक सामान्यरूप हो अथवा विशेषरूप हो या निरपेक्ष, प्रत्यक्ष प्रत्यक्ष एक एक स्वरूपसे हो, किन्तु प्रत्येक पदार्थ सामान्यविशेषात्मक ही होता है, किन्तु ऐसा न मानकर जो दार्शनिक केवल सामान्यरूपसे ही पदार्थको मानते तो वह प्रमाण है क्योंकि प्रमाणका विषयभूत केवल सामान्य नहीं होता। यदि कोई पदार्थ केवल विशेषरूप ही पदार्थ माने तो वह भी विषयाभास है। क्योंकि प्रमाणका विषय केवल विशेषरूप नहीं होता। यदि कोई सामान्य विशेष दोनों रूप ही माने स्वतन्त्र स्वतन्त्ररूपसे, तो वह भी विषयाभास है, क्योंकि सामान्य विशेषात्मक पदार्थ होता है और वही एक पदार्थ होता है और वही एक पदार्थ द्रव्यदृष्टिसे, विशेषरूप है। उसके विरुद्ध केवल सामान्यरूप केवल विशेषरूप अथवा स्वतन्त्र ये दोनों विषयाभास कहलाते हैं। जैसे कि सत्ताद्वैतवादी, ब्रह्माद्वैतवादी, अद्वैत आदिक कुछ लोग केवल सामान्यको ही स्वीकार कर रहे हैं। सब कुछ एक ही है यह बात सामान्यदृष्टिको मुख्यतासे और मुख्यता ही क्यों, केवल सामान्य दृष्टि ही रह जाती है। अतएव अद्वैत सत्य है। सर्वद्वैत केवल सामान्यरूप ही है। तो ही नहीं ऐसा कुछ केवल सामान्य-रूप, क्यों नहीं है, उसका कारण अगले सूत्रमें कहेंगे। इसी प्रकार केवल विशेषकी कोई पदार्थ नहीं है। जैसे कि सांख्यिकवादी लोग मानते हैं कि एक प्रदेष्टा एक समय वाला एक भावात्मक पदार्थ हुआ करता है। तो यह विशेषाविशेषभास है। क्योंकि प्रमाणका विषय केवल विशेष ही नहीं सकता। क्योंकि केवल विशेषात्मक पदार्थ है ही नहीं। अतएव यह भी विषयाभास है। और जो लोग स्वतन्त्ररूपसे दोनों मानते

है—जैसे योग सिद्धान्तमें कहा है कि परमाणु नित्य भी है अनित्य भी है; लेकिन जो परमाणु नित्य है वह तो नित्य ही है। कारण परमाणु नित्य है कार्य परमाणु अनित्य है। तो अब एक पदार्थमें नित्यानित्यात्मकता तो न रहेगी। भिन्न भिन्न दो पदार्थ हैं। कोई नित्य माना गया कोई अनित्य माना गया। तो निरपेक्ष इस प्रकारका सामान्य विशेषण भी नहीं, नित्य निरखा जाता है सामान्य दृष्टिसे और अनित्य देखा जाता है विशेषदृष्टिसे। सो एक ही पदार्थ सामान्य विशेषात्मक है, नित्यानित्यात्मक है, ऐसा न मानकर कारणपरमाणु नित्य है, कार्यपरमाणु अनित्य है, इस प्रकार दोनों ही मानकर निरपेक्ष माना गया, अतएव यह भी विषयाभास है। ये सब विषयाभास क्यों कहलाते हैं ? इसके उत्तरमें कहते हैं—

तथाऽप्रतिभासनात् कार्याकरणाच्च ॥६-६२॥

विषयाभासोकी विषयाभासताका कारण—कहीं केवल सामान्य ही हो अथवा किसीका मात्र सामान्यरूपसे ही प्रतिभास होता ही अथवा कोई पदार्थ केवल विशेषरूप हो अथवा केवल विशेषरूपसे ही पदार्थका प्रतिभास होता हो, अथवा कोई स्वतंत्र-स्वतंत्ररूपसे सामान्य और विशेष हो ऐसा जगतमें कुछ भी नहीं है, इस कारण सामान्य, विशेष और निरपेक्ष दोनों विषयाभास कहलाते हैं। साथ ही यह भी बात है कि केवल सामान्य कुछ भी कार्य नहीं करता, अथवा केवल विशेष भी कोई कार्य नहीं कर सकता। निरपेक्ष दोनों भी कोई कार्य नहीं कर सकते। जिस पदार्थमें अर्थ क्रिया नहीं होती है उस पदार्थका अस्तित्व ही सम्भव नहीं है। जो भी पदार्थ होगा उसमें अर्थक्रिया अवश्य होगी। जिस अर्थक्रियाको कुछ दार्शनिक तो व्यक्तरूपसे काम करने वाला, जो लोगोंके कुछ काम आये ऐसा कहते हैं, वह भी बात है लेकिन कुछ पदार्थ चाहे काममें किसीके न आये अथवा उनका कोई व्यक्तरूप नजर न आये तो भी उनमें जो प्रतिसमय परिणाम होता रहता है वही उनका कार्य कहलाता है। तो वहाँ कार्य भी नहीं बन सकता है। केवल सामान्य, विशेष अथवा स्वतंत्र दोनोंके माननेमें प्रकट प्राप्ति, है लोगोंके काम आये ऐसी अर्थक्रिया भी नहीं बन सकती है। जैसे कि-गौ सामान्य—केवल गोत्व सामान्यसे कोई चाहे कि मुझे दूध मिल जाय तो क्या मिल सकता है ? कहाँसे लायगा ? जो गाय व्यक्त है उससे ही तो दुह करके लायगा। इसी तरह गोत्व सामान्य हो ही नहीं, किन्तु कोई पिण्ड ही मात्र, विशेष मात्र है। अन्वय तो बात ऐसी हो नहीं सकती कि कोई केवल विशेष हो, पर एक कल्पनामें ऐसा मान लिया जाय कि केवल विशेषमात्र ही है कुछ, तो ऐसे केवल विशेषसे भी दूध न प्राप्त होगा। मतलब किसी भी प्रकारकी अर्थक्रिया केवल सामान्यसे अथवा केवल विशेषसे नहीं हो सकती है। तो ये तीन विषयाभास सामान्य, विशेष अथवा निरपेक्ष दोनों-ये विषयाभास इस कारण कहलाते हैं कि प्रयत्न तो इस तरहका ही नहीं पदार्थ। इस तरहसे तो प्रतिभास होता नहीं। दूसरा हेतु यह है कि कोई प्रकारका कार्य नहीं कर

‘सकता है। जो केवल सामान्यरूप हो) केवल विशेषरूप हो, वह स्वयं क्या असमर्थ होता हुआ कार्यको कर लेता ? या समर्थ होता हुआ कार्यको कर लेगा ? इस दो विकल्पोंको ठठाकर उनके बारेमें विचार करो। यदि कहा जाय कि केवल सामान्य अथवा केवल विशेष स्वयं असमर्थ होता हुआ कार्यको करते-तो यह बात प्रयुक्त है क्योंकि—

स्वयमसमर्थस्याकारकत्वात् पूर्ववत् ॥ ६-६३ ॥

स्वयं असमर्थ विषयाभासभूतोंकी अकारकता—जो पदार्थ स्वयं असमर्थ है वह कारक नहीं बन सकता है पूर्वको तरह। अर्थात् जिस पदार्थसे, जो-कार्य हुआ माना गया है उस कार्यके होनेके पहिले जैसे वह पदार्थ असमर्थ या और उस कार्यको नहीं कर सक रहा था तो अब पदार्थको सदा ही असमर्थ मान लिया गया तो वह तो सदा ही असमर्थ है। तो जैसे बहुत पहिले पदार्थका कार्य न होता था असमर्थ होनेसे, इसी प्रकार अब भी, आगे भी कभी भी कोई भी कार्य न हो सकेगा, क्योंकि उसे तो असमर्थ मान लिया गया है। और, यह बात इसी ग्रन्थमें पहले जहाँ विषयका वर्णन किया गया कि प्रमासका विशेष क्या है ? उस अंगमें विस्तारपूर्वक कह दिया गया है। यहाँ संक्षेपमें यह जानना कि केवल सामान्य अथवा केवल विशेष यदि कार्य करने में असमर्थ है तो वह कभी भी कार्य न कर सकेगा पहिलेकी तरह। और, यदि यह कल्पना की जाय कि केवल सामान्य अथवा केवल विशेष समर्थ होकर करने लगे तो यह द्वितीय पक्ष भी असंभव है क्योंकि—

समर्थस्य कार्ये सर्वदोत्पत्तिरनपेक्षत्वात् ॥ ६-६४ ॥

स्वयं समर्थ विषयाभासभूतोंसे सर्वदा उत्पत्तिका प्रसंग—केवल सामान्य अथवा केवल विशेष यदि समर्थ है और समर्थ होकर कार्य करनेकी बात माना जाय तब तो सदा काल ही कार्य उत्पन्न होते रहना चाहिए, क्योंकि अब तो वह समर्थ है। समर्थ कार्य न कर सके, यह कैसे सम्भव है ? जैसे अग्नि दाहमें समर्थ है, गर्मी उत्पन्न करनेमें समर्थ है तो कहीं भी रखी हो वह अपना स्वभाव न छोड़ेगी। तो यह केवल सामान्य रूप पदार्थ अथवा केवल विशेषरूप पदार्थ यदि कार्य करनेमें समर्थ है तो समर्थ स्वभाव वाला पदार्थ फिर किसी समय कार्य न करे, उसका कारण क्या ? क्योंकि जो समर्थ है वह किसीकी अपेक्षा नहीं रखता। यदि परकी अपेक्षा रखकर कार्य करे कोई तो उसका अर्थ यह निकलेगा कि वह कार्य करनेमें समर्थ नहीं है। समर्थ होता तो किसीकी अपेक्षा न करता। तो इस प्रकारका समर्थ अपना केवल सामान्य अथवा केवल विशेषरूप पदार्थ है तो उससे हमेशा कार्योंकी उत्पत्ति होते रहना चाहिए और जितने भी कार्य उससे सम्भव हैं, हो सकते हैं, अवश्यमें जितने भी परिणामन होंगे, कार्य होंगे वे सारे सारे एक ही समयमें एक साथ क्यों नहीं हो जाते ?

तो यह पक्ष भी संगत नहीं रह सका कि समर्थ होकर केवल सामान्य रूप अथवा केवल विशेष रूप पदार्थ कार्य करता है । यदि कहो कि समर्थ तो है केवल सामान्य रूप पदार्थ अथवा केवल विशेष रूप पदार्थ लेकिन समर्थ होनेपर भी परकी अपेक्षा रखता है । कोई अनुकूल निमित्त मिले तब उससे कार्य बनता है । तो इसके उत्तरमें कहते हैं—

परापेक्षयो परिणामित्वमन्यथा तदभावात् ॥६-६५॥

परापेक्षतासे स्वयं समर्थ विषयाभासभूतोसे कार्यव्यवस्था माननेपर परिणामित्वकी सिद्धि—वह समर्थ केवल सामान्यरूप पदार्थ अथवा केवल विशेष रूप पदार्थ यदि परकी अपेक्षा रखकर कार्य करता है तो इसके मायने यह होगा कि वह परिणामी पदार्थ है, क्योंकि उसमें दो स्वभाव घा गए । परका सयोग मिले तो वह कार्य नहीं कर सकता । जिसमें परस्पर विरुद्ध अनेक स्वभाव पाये जायें अथवा कोई कार्य कर सके कोई कार्य न कर सके वह तो परिणामी होगा क्योंकि अनपेक्षाकारका परिणाम किया और अपेक्षकारका ग्रहण किया तभी न कार्य बना ? तो पूर्व आकारको छोड़ना और नवीन आकारका ग्रहण करना, इसीके मायने है परिणामन । यदि ऐसा न हो तो परापेक्षता ही नहीं बन सकती । तो समर्थ होकर भी यह विषयाभास कार्य न कर सका । असमर्थ होकर भी यह कार्य न कर सका, इससे सिद्ध है कि जब इसमें श्रयं क्रिया नहीं हो सकती तो यह कोई पदार्थ नहीं है, यह पदार्थके विषयमूल नहीं । किन्तु विषयाभास है । अब इस समय फलाभासका प्ररूपण करते हुए कहते हैं—

फलाभास प्रमाणादभिन्नं भिन्नमेव वा ॥६-६६॥

प्रमाणफलाभासोका वर्णन—प्रमाणका स्वरूप, प्रमाणके भेद, प्रमाणके विषयका वर्णन होनेके बाद फलकी जिज्ञासा होती ही है । क्योंकि कोई भी पुरुष बिना फलके, बिना प्रयोजनके कुछ भी प्रवृत्ति नहीं किया करता है । तो उस प्रमाण का फल क्या है, उससे किस प्रयोजनकी सिद्धि होती है ? उसका वर्णन किया जाना आवश्यक है । तो फलका वर्णन किया गया था । अब प्रामाणिक इन प्रसंगोंमें प्रमाणाभास और प्रमाणाभासके अनेक भेदोंका और उनके विषयाभासका वर्णन करके अब फलाभासका वर्णन किया जा रहा है । प्रमाणका फलाभास क्या है ? फल बताया गया था अज्ञाननिवृत्ति, हानि, उपादान, और उपेक्षा, तो फल तो वह है लेकिन उन फलोंको प्रमाणसे सर्वथा अभिन्न मान लिया जाय अथवा भिन्न मान लिया जाय तो वह प्रमाणाभास हो जाता है । प्रमाणसे फलोंको सर्वथा अभिन्न माननेपर सबथा भिन्न माननेपर फलाभास किस कारणसे हो जाता है । ऐसी जिज्ञासा हो जानेपर सूत्र कहते हैं—

अभेदे तद्व्यवहारानुपपत्तेः ॥ ६-६७ ॥

प्रमाणभेद फलभासकी फलभासताका कारण—प्रमाणका फल ब्रह्मनिवृत्ति है। यह प्रमाणका अन्तरङ्ग फल है और इस फलकी प्रमुखता प्रभेदमें अधिक है। लेकिन सर्वथा प्रभेद मान लिया जाय इस अज्ञान-निवृत्तिको सब तो उसका फल यह होगा कि बाहे प्रमाण कहो अथवा अज्ञाननिवृत्ति कहो—एक ही बात है। यह अज्ञान निवृत्ति उस प्रमाणका फल है इस प्रकारका व्यवहार ही नहीं बन सकता। व्यावहारिक फल बताये गये हैं—ज्ञान, उपादान और उपेक्षा। ये भी, सही फल। जिस वस्तुमें ग्रहित है उसका त्याग कर देना यह प्रमाणका फल है। जब सत्त्वज्ञान प्रकट होता है तो जो बाह्य ग्रहितकी है, जीवकी बरतौंधीके हेतुभूत है, उनकी परिमाण करता ही है यह ज्ञानी सत्त्व। तो वह जो ग्रहितकी परिहारस्य फल है वह फल यदि प्रमाणसे सर्वथा अभिन्न मान लिया जाय तो यह फल है, यह प्रमाण है, इसमें भी व्यवहार न बन सकेगा। इसी प्रकार प्रमाणका फल है हितकी प्राप्ति, हित कोयमें लगना। तो यह फल भी यदि प्रमाणसे अभिन्न है तो भी यह प्रमाण है, यह फल है, यह व्यवहार नहीं बन सकता। इसी प्रकार उपेक्षाकी भी बात है। तो प्रमाण इन फलोंकी सर्वथा भेद मान लेने पर यह प्रमाण है, यह फल है, इस प्रकारका व्यवहार ही नहीं बन सकता है। वही कोई बात करे कि व्यावृत्तिके द्वारा तो प्रमाण और फल की व्यवस्था बन जायेगी अर्थात् जो प्रमाण व्यावृत्तिसे युक्त है वह तो कहलाता है प्रमाण और जो अफल व्यावृत्तिसे युक्त है वह कहलायेगा फल। जैसे कि घट नामी किसका? घट व्यावृत्तिकी नाम घट है। याने जो जो घट नहीं है, घटसे भिन्न है वह किसका? घटकी भिन्नता है घट है, तो व्यावृत्तिसे वस्तुकी सद्भाव जाना जाता है तो प्रमाण नहीं है इसीकी भिन्नता है घट है, तो व्यावृत्तिसे वस्तुकी सद्भाव जाना जाता है तो प्रमाण और फलका सद्भाव उनके विषयकी व्यावृत्तिसे जान लिया जायेगा। तब प्रमाणसे फलकी अभिन्न माननेपर इस उलहनाकी गुंजाइस में रहेंगे कि फिर यह प्रमाण है, यह फल है, यह व्यवस्था बनाना अशक्य है यदि फलको प्रमाणसे अभिन्न मान लिया जाय तो ऐसी शका होनेपर अर्थात् व्यावृत्तिसे प्रमाण और फलकी कल्पना करके अभिन्न फलकी व्यवस्था बचानेपर उत्तररूपमें सूत्र कहते हैं।

व्यावृत्त्यापि न तत्कल्पना फलान्तरादव्यावृत्त्याऽफलत्वप्रसङ्गात् ॥६६॥

व्यावृत्तिसे भी प्रमाण और फलकी सम्बन्धकी कल्पनाका अभाव व्यावृत्तिके द्वारा भी प्रमाणकी कल्पना और फलकी कल्पना नहीं की जा सकती, शका का फल नाम किसका कहता है कि अफल व्यावृत्ति, जो फल नहीं है उनकी व्यावृत्ति होना, इसका नाम है फल। जैसे मनुष्य नाम किसका है? मनुष्यका व्यावृत्ति जो मनुष्य नहीं है उन पदार्थोंका घट जाना इसकी भिन्नता है मनुष्य तो जैसे मनुष्यका व्यावृत्तिसे मनुष्यका सद्भाव बनता है इसी प्रकार अफल व्यावृत्तिसे फलका सद्भाव बनने लगेगा, इस प्रकारकी कल्पना व्यावृत्तिके साध्यमसे नहीं की जा सकती है, क्योंकि यदि व्यावृत्तिसे फल स्वरूपकी कहानी करली जाय, तो जैसे यह कहा जा रहा है कि फलसे

व्यावृत्ति होनेका नाम फल है, तो कोई यह भी तो कह सकता है कि फलान्तरसे व्यावृत्ति होनेका नाम अप्रत्यक्ष है । जैसे व्यावृत्तिवादी कहते हैं कि प्रती व्यावृत्तिका नाम गी है । जो जो भावों नहीं हैं, उन सब पदार्थोंके हट जानेका नाम गी है तो क्या कोई यह नहीं बत सकता कि गी व्यावृत्तिका नाम प्रती है ? जो जो प्रती नहीं है प्रत्यक्ष गी है वे सब हट गए तो प्रती बन गया ऐसे ही फल हट गया तो फलान्तर बन गया । प्रत्यक्ष व्यावृत्तिसे फलका स्वरूप जैसे बनने है वो ही फल व्यावृत्तिसे प्रफलका स्वरूप बन बैठे । जब व्यावृत्ति से भी फलस्वरूपकी बनना - ही की जा सकती । प्रत्यक्ष व्यावृत्ति भी कोई मानने तो व्यावृत्ति मानकर भी जब तक निर्णय धर्मद्वारा स्वरूप नहीं माना जाता तो व्यावृत्ति भी तो नहीं बताई जा सकती, जैसे गी नाम किमका है कि जो गी नहीं है उनकी व्यावृत्ति होना । तो जब गीका स्वरूप पहिले माना हो तब वो निराला जा गयेगा कि जो गी नहीं है उनकी व्यावृत्ति होना तो व्यावृत्तिसे भी प्रमाणदे फल की बनना नहीं की जा सकती है । जिस तरह प्रत्यक्ष व्यावृत्तिसे फलकी बनना नहीं वो जा सकती इसी प्रकार अप्रमाण व्यावृत्तिसे प्रमाणकी भी बनना नहीं की जा सकती ।

प्रमाणान्तर्गद्व्यावृत्तौ वाऽप्रमाणत्वस्येति ॥६-६६॥

व्यावृत्तिसे प्रमाण व फलका स्वरूप माननेपर आपत्ति—प्रमाणवादी लोग प्रमाणकी अप्रमाण व्यावृत्तिसे समझते हैं । जो जो प्रमाण नहीं है उनका हटाना ही गया तो प्रमाण हो गया । जो जो प्रमाण व्यावृत्तिसे प्रमाणकी बनना नहीं बन सकती । क्योंकि प्रत्यक्ष बात तो यह है कि जो प्रमाण नहीं है ऐसा कहते ही प्रमाण पहिले प्रयोगमें आया तो प्रमाणका स्वरूप तो सर्वप्रथम मानना ही पडा । फिर जब विद्वान्को हटाने काकर प्रमाण हटकर वो बोला आपणा कि जो प्रमाण नहीं है तब सबकी व्यावृत्तिका नाम है प्रमाण । और, दूसरा दोष फिर यह आता है कि जिस अप्रमाणकी व्यावृत्तिसे प्रमाणका स्वरूप बनानेकी बात कही जा रही है तो यहां कोई यह भी कह सकते हैं कि प्रमाणान्तरसे व्यावृत्तिका नाम अप्रमाण है या प्रमाणव्यावृत्तिका नाम अप्रमाण है । तब तो व प्रमाणका स्वरूप बना व अप्रमाण का स्वरूप बना । तो व्यावृत्तिसे भी प्रमाणस्वरूपकी बनना नहीं की जा सकती है । धर्म जो जिस प्रकारकी है उसको उसी रूपमें सहो रूपमें निरूपणसे ही पदार्थकी तिष्ठि बन सकते हैं । इसी प्रकार प्रमाणाभासमें जो प्रथम बात कही है, कि प्रमाणसे फलकी बनना मानना फलभास है तो वो फलकी प्रमाणसे निग माननेपर प्रमाण फलका व्यावृत्ति नहीं बन गया ।

तरनादान्तर्गद्व्यावृत्तौ ॥६-६७॥

प्रमाण और फलमें व्यावृत्ति—जब प्रमाण और फलके सम्बन्ध मानने

पर कुछ व्यवहार ही न बन सका तो इससे सिद्ध है कि प्रमाणसे फल अभिन्न नहीं है। किन्तु प्रमाण और फलमें वास्तविक भेद है। यदि प्रमाण और फलमें भेद न होता तो यह फल है, यह प्रमाणका फल है, इस प्रकारका व्यवहार नहीं बन सकता था। यह बात बुद्धिमानोंको स्वीकार करना ही पड़ेगा। प्रमाणके फल जो चार बताये गए हैं, उनमें अज्ञान निवृत्तिको भी प्रमाणसे सव्या अभेद नहीं माना जा सकता है, वह भी कथञ्चित् भिन्न है, और ज्ञान, उपादान, उपेक्षा ये तो अज्ञान निवृत्तिकी अपेक्षा बाहिर फल हैं अर्थात् परम्परा फल हैं। साक्षात् फल प्रमाणका अज्ञान निवृत्ति है, और ज्ञान, उपादान, उपेक्षा इन फलों तक आनेके लिए बीचमें अज्ञान निवृत्ति पड़ जाती है। अत एव वह परम्परा फल है। तो उनको भी यदि प्रमाणसे सर्वथा अभेद मान लिया जाता है तो ज्ञान, उपादान, उपेक्षा सम्बन्धी भी व्यवहार प्रमाणमें सिद्ध न हो सकेंगे। इस कारणसे यह बात स्वीकार करनी ही पड़ेगी कि प्रमाण और फलमें वास्तविक भेद है, अब यहाँ शकाकार कहता है कि, जब सिद्धान्ततः स्वयं ही यह कहा जा रहा है कि प्रमाण और फलमें वास्तविक भेद है तब फिर इनमें सर्वथा भेद ही मान लीजिए। प्रमाणसे फल सव्या भिन्न है ऐसी आशका होनेपर उस आशकाके निराकरणके लिए सूत्र कहते हैं।

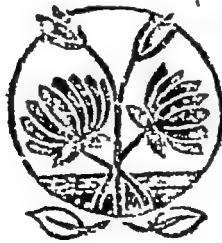
भेदे त्वात्मान्तरवत्तदनुपपत्तेः ॥ ६-७९ ॥

प्रमाण और फलमें सर्वथा भेद माननेपर आपत्ति—फलको प्रमाणसे सर्वथा भिन्न माननेपर जैसे अन्य आत्माओंकी बातें अन्य आत्माओंको प्राप्त नहीं होती इसी प्रकार प्रमाणसे फल भी प्राप्त नहीं हो सकेगा। क्योंकि जब प्रमाण और फल सर्वथा भिन्न हैं। जैसे आत्मा सव्या परस्परमें भिन्न हैं। देवदत्त और यज्ञदत्त नामके मानो दो पुरुष हैं तो देवदत्तने जो कुछ अनुभवा, वह यज्ञदत्तका तो कुछ न कहलायेगा क्योंकि वे दोनों आत्मा सर्वथा भिन्न हैं इसी प्रकार प्रमाण और फल ये सर्वथा भिन्न मान लिया जाता है तब फिर यह फल है, यह प्रमाण है, यह प्रमाणका फल है ऐसा सम्भव नहीं बनता। इससे यह मानना ही होगा कि प्रमाण और फलमें कथञ्चित् भेद होनेपर भी सव्या अभेद नहीं है। इसी प्रकार यह शकाकार कहता है कि प्रमाण और फलमें सर्वथा भेद भी रहा आये और समवाय सम्बन्धके भान लेनेसे प्रमाण और फलका सम्बन्ध बन जायगा। तो उसके उत्तरमें सूत्र कहते हैं—

समवायेऽतिशज्ज ॥ ६-८० ॥

प्रमाण और फलका समवायसे सम्बन्ध जोड़नेपर आपत्ति—प्रमाण और फलमें यदि सवाय सम्बन्ध मान लिया जाय और उससे फिर यह फल है—यह प्रमाण है, यह प्रमाणका फल है ऐसा स्वीकार कर लिया जाय तो इससे बहुतसे दोष आते हैं। जैसे कि द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य विशेष ये सर्वथा एक दूसरेसे भिन्न हैं और

उनमें फिर समवाय सम्बन्ध किया जाता है तो वहाँ समवायकी सिद्धि नहीं बन पाती । क्या वजह है कि आत्मामें ज्ञान गुणका ही समवाय हो । ज्ञान गुणका समवाय पृथ्वी, जलमें भी हो बैठे । जब ये परस्पर सर्वथा भिन्न हैं तो समवायकी यह गु जा स कहाँ कि इनका सम्बन्ध इनमें ही हो । इस प्रकार प्रमाण और फल ये परस्पर अत्यन्त भिन्न मान लिए गए हैं तो फलका समवाय प्रमाणमें ही है, इसकी गु जा इस अब कहाँ रही है । फलका जिस किसीके भी साथ समवाय हो बैठे तो सर्वथा भेद मान लेनेपर प्रमाण और फलका समवायमें सम्बन्ध करानेकी बात सगत नहीं बन सकती । और, यदि परस्पर भिन्न पदार्थोंमें भी समवाय सम्बन्धका नियम बना दिया जाय या समवायसे उनका सम्बन्ध मान लिया जायतो जिस च हे पदार्थका जिस चाहेके साथ समवाय हो बैठे और फिर वह उसका कुछ बन जाय, घटका पट स्वामी बन जाय । कह दिया जायगा कि घटमें पटका समवाय हो जाता, द्रव्य द्रव्यका समवाय हो जाता है, जिस चाहे गुणका, जिस चाहे द्रव्यके साथ समवाय हो जाय । जब सर्वथा ही भिन्न है वहाँ अभेद ममम्होकी कोई गु जाइय हो नहीं है तो न यह नियम बन सकेगा कि यह इस द्रव्यका कुछ है, यह इस द्रव्यका गुण है, यह इस द्रव्यकी क्रिया है, या इन पदार्थोंका यह सामान्य स्वरूप है या पदार्थकी यह विशेषता है, यह सब कुछ भी तो न कहा जा सकेगा । सर्वथा भिन्नमें तो ऐसी ही व्यवस्था हुआ करती है, तो प्रमाण और फलको सर्वथा भिन्न माननेपर भी व्यवस्था न बन सकेगी इस कारण सर्वथा भेद मानना फलाभास है । वह प्रमाणका फल नहीं है । यहाँ तक इस ग्रन्थमें प्रमाण और प्रमाणाभास दोनोंके स्वरूपका वर्णन किया जा चुका है, जिसका कि प्रथम मगलाचरणमें प्रतिज्ञा की गई थी कि प्रमाणसे अन्तर्हकी सिद्धि होती है इस कारण प्रमाण और प्रमाणाभासका संक्षेपमें लक्षण कहा जायगा सो दोनोंका यहाँ तक सब वर्णन हो चुका । अब इस वर्णनसे, इसके परिज्ञानसे मुख्य और संक्षेप तथा लाभ मिला इस बारेमें सिद्धान्तकी पुष्टि और अप सिद्धान्तका परिहार किया जायगा अथवा कहो जय और पराजयकी व्यवस्थाके रूपमें वर्णन आगेके सूत्रमें किया जायगा ।



परीक्षासुखसूत्रप्रवचन

[पञ्चविंश भाग]

(प्रवक्ता—अध्यात्मयोगी न्यायतीर्थ पूज्य श्री १०५ सु० मनोहर जी वर्णी)

प्रमाण और प्रमाणाभासकी प्रसिद्धिसे सिद्धान्तोंके समर्थन व निराकरणकी व्यवस्था विधिके वर्णनका उपक्रम—जीवोंकी हितकी व्याप्ति हो और वे अहितसे दूर हटें, इस प्रयोजनके लिये यह आवश्यक था कि ज्ञान और ज्ञानाभास का अर्थात् प्रमाण व प्रमाणाभासका लोग स्वरूप समझें, क्योंकि ज्ञानसे तो हितकी प्राप्ति होती है और अहितका परिहार होता है और ज्ञानाभाससे अहितमें लगता है जीव और हितसे दूर हटता है अतः प्रमाण व प्रमाणाभासका स्वरूप ज्ञातव्य है इस प्रयोजनको लेकर प्रमाण और प्रमाणाभासका स्वरूप बताया। उसके भेद विषय सख्या और फल आदिक बताये। प्रमाण और प्रमाणाभास इन सब अंगोंके वर्णन करनेके बाद अब जाने हुए प्रमाण और प्रमाणाभासके स्वरूपका फल दिखाते हैं अर्थात् प्रमाणों तो सिद्धान्तका बोध होता है और प्रमाणाभाससे उत्ताजान होता है तो उससे फिर प्रतिपादन और प्रतिपाद्यके बीच, नदी और प्रतिवादीके बीच किस प्रकारसे किसका सिद्धान्त पृष्ठ हुआ और किसका सिद्धान्त गिर गया इन सब बातोंका जिसमें वर्णन है ऐसा अब यह प्रसंग इस सूत्रमें प्रारम्भ होता है।

प्रमाणसदाभासौ दुष्टतयोद्भाषितौ पस्हितापरिहृतदोषौ वादिन साधनतभासौ प्रतिवादिनो दूषणभूषणौ च ॥६-७३॥

प्रमाण और प्रमाणाभासके स्वरूपके परिज्ञानका सार्वजनिक प्रयोजन प्रमाण और प्रमाणाभास अर्थात् वादी किसी बातको सिद्ध करनेके लिए प्रमाण दे और प्रतिवादीके कहे हुए प्रमाणमें दोष बताये तो वादीके द्वारा अब अपने सिद्धान्त के समर्थन करने वाले प्रमाणकी बात सिद्ध हुई तो उससे वादीका तो सिद्धान्त सिद्ध होता है सो उसका भूषण है और वह प्रतिवादीके लिए दूषण बन जाता है, क्योंकि वादीका जो समर्थ वचन है, प्रमाणरूप है उसकी पुष्टि होनेसे वादीके मतव्यकी सिद्धि हुई सो वादीको भूषण हुआ और प्रतिवादीके लिए वही दूषण बन गया अर्थात् प्रतिवादीके मतव्यका निराकरण हुआ। जब प्रतिवादीने कोई वचन कहा और उसको

वादीने प्रमाणाभासके रूपमे उपस्थित कर दिया, उस प्रकरणमें दोष बता दिया तो प्रतिवादीके लिए तो वह साधनाभाग हो गया और वादीका भूषण बन गया। अथवा वादी ही कोई बात ऐसी कह दे कि जो अयुक्त हो, प्रमाणसिद्ध न हो, प्रमाणसिद्ध प्रमाणाभास हो तो वह वादीके लिए साधनाभास हो जाता है। और तब प्रतिवादीके लिए वह भूषण हो जाता है। इसमें प्रतिवादी प्रसन्न होता है कि वादीके बताए हुए प्रमाणमे दोष आ जाय।

वादमे दूषण और भूषणका रूप - जब प्रमाणकी कोई बात प्रतिवादित विधिसे वादीने रखी और बात भी यथार्थ है उसको प्रतिवादीने सदोपरूपसे जाहिर किया—तुम्हारे प्रमाणमे यह दोष आता है, पर दोष था नहीं। तो ऐसे प्रमाणका प्रसंग आनेपर वह वादीका तो साधक बन जाता है और प्रतिवादीके लिए दूषण बन जाता है और जब वादीने कोई प्रमाणाभास ही कह दिया, प्रमाणरूप न था, मिथ्या-ज्ञानरूप है ऐसा प्रमाणाभास उपस्थित कर दिया और उस प्रमाणाभासको जब प्रतिवादीने बता दिया कि यह सदोष है इसमे अमुक दोष आता है तो जब प्रमाणाभासको सदोपरूपसे प्रतिवादीने जाहिर कर दिया तब वह प्रमाणाभास वादीके लिए तो दूषण बन गया और प्रतिवादीके लिए भूषण बन गया। वादीने कोई प्रमाणकी बात कही और प्रतिवादीने उसे दोषरूपमें उपस्थित कर दिया कि इसमे तो दोष आता है और वादीने उन दोषोंका परिहार कर दिया तो ऐसी स्थितिमे ही वह प्रमाण वादीके लिए दूषण है। इसी प्रकार वादीने प्रमाणाभासको उपस्थित किया और प्रतिवादीने उस प्रमाणाभासमें दोष डाला कि इसमे अमुक प्रकारका दोष है और उसके दोषका निराकरण वादी न कर सका। तो ऐसी स्थितिमे वादीके ही द्वारा कहा गया प्रमाणाभास रूप वचन वादीके लिये दूषण बन गया और प्रतिवादीके लिये भूषण बन गया। इस तरह निर्दोष प्रमाण कोई उपस्थित करे तो उसका वह वचन समर्थ वचन है और इसी कारण वादीकी जीत है और उस प्रामाणिक वचनमे प्रतिवादीने दाप उपस्थित किया और उन दोषोंका परिहार कर दिया तो इसमें वादीकी जय है और कदाचित् वादी प्रमाणाभास बोल दे और इसमे प्रतिवादी दोष बताये और उन दोषोंको वादी दूर न कर सके तो इसमे वादीका पराजय है और प्रतिवादीका जय है। इस प्रकार समर्थ वचनसे अर्थात् निर्दोष वचनसे तो जय होती है और सदोष वचन व्यवहार से पराजय होती है।

चतुरङ्गवाद और उसमे जयपराजयकी व्यवस्था उसका स्पष्ट रूपक यह है कि जय पराजयकी जहाँ व्यवस्था बनायी जाती है वहाँ चार अंग हुआ करते हैं एक तो वादी, दूसरा प्रतिवादी, तीसरा सभके लोग और चौथे सभापति। ये चार अंग होनेपर वादका रूप बनता है, जिसे शास्त्रार्थ कहते हैं, वाद विवाद कहते हैं। उस परिस्थितिमे ये चार अंग होने चाहिये—वादी, प्रतिवादी, सभासद (दर्शकोंका समूह)

और सभापति (निर्णायक)। तो ऐसे चतुरगवादको स्वीकार करके वादी और प्रति-
वादी उस सभामें उपस्थित हुए। उसमें वादीने जो कि प्रमाण और प्रमाणाभासके
स्वरूपका जानकार था भली तरहसे अपने पक्षकी सिद्धिके लिए प्रमाण उपस्थित
किया। जिस भी विषयपर चर्चा चलती थी उस विषयका प्रमाण दिया और प्रति-
वादीने जो कि स्वरूपको अच्छी तरह जानता न था, उसने प्रमाणाभास उपस्थित
किया। तो उस स्थितिमें जब प्रमाणमें और प्रमाणाभासमें दोष उपस्थित किया और
दोषको दूर कर दिया वादीने, तो वह वादीके लिए तो साधक बना और प्रतिवादीके
के लिए दूषण बना और दोष दूर न किया जा सका। तो वादीके लिए दूषण बना
और प्रतिवादीके लिये भूषण बना अथवा एक और प्रकारसे भी सोचिए प्रतिवादीने
जो कि स्वरूपका भली प्रकार निश्चय नहीं कर पाया था और उससे वादीके दिए
गए सम्यक प्रमाणसे भी दोष दिखा करके उसे प्रमाणाभास बताया और जिसने उस
के स्वरूपका निश्चय कर लिया था ऐसे अन्य प्रतिवादीने प्रमाणाभासमें प्रमाणाभासता
दिखायी। ऐसे समयपर जो दोष निवारण करके निर्दोष साबित कर सका उसकी तो
जय हुई और जो दावका निराकरण न कर सका उसकी पराजय होती है ?

वादमे जय पराजयकी व्यवस्था निश्चय यह है कि जिसके वचन समर्थ
है प्रमाण और युक्तियोंसे भली भाँति सिद्ध है उसके तो सिद्धान्त की जय होती है,
और जिसका वचन वस्तुस्वरूपसे विपरीत है और इस कारण उसकी यथार्थ सिद्धि
वहीं की जा सक रही है तो उसका सिद्धान्त गिर जाता है। यहाँ परमार्थ दृष्टिसे
जय पराजयके प्रसंगमें मान्य सिद्धान्त कौन है अमान्य सिद्धान्त कौन है इस प्रकारके
परिज्ञान करनेकी ही जय और पराजय कहते हैं। लेकिन जब शास्त्रार्थका रूप हो
जाता है तो इस तथ्यको स्वीकार करने वाला कौन होता है ? बिरले ही पुरुष होते
हैं। प्रायः करके लोग जिस किसी भी प्रकारसे तथ्यके विपरीत भी घोषणा करके
तभी लोग यह जान सके कि इसमें इसकी जय हुई है और इसकी पराजय हुई है
और इसकी पराजय हुई है, इसके लिए तत्पर रहते हैं, किन्तु तथ्यदृष्टिसे यदि सभी
दार्शनिक लोग और निष्णायिक लोग एक हितकी वाञ्छासे ही सुन रहे हों, किसी
का हठ न हो, प्रमाण और प्रमाणाभासके स्वरूपकी विधिसे उसमें सदीपता और
निर्दोषता प्रसिद्ध करे तो वह है वास्तवमें जय और पराजयकी व्यवस्थाका कारण।
इस प्रकार प्रमाण और प्रमाणाभासके माध्यमसे शुद्ध सिद्धान्तका प्रतिपादन और
अशुद्ध सिद्धान्तका निराकरण किया जाता है।

वादमे जयपराजयव्यवस्थानिबन्धनत्वका सूत्रकार द्वारा प्रतिषेध-
शंकाकार नैयायिक कहता है कि जो जय पराजयकी व्यवस्थाके कारणके सम्बन्धमें
यह बताया गया है कि चतुरगवादको स्वीकार करके फिर जो प्रमाण प्रमाणाभासका
विवेचन है वह जय पराजयका कारण है। सो यह बात अयुक्त कही गयी है क्योंकि

वाद कोई विजिगीषु पुरुषोंका विषय नहीं होता । विजिगीषु उसे कहते हैं जो शास्त्रार्थ करके जीतनेकी इच्छा करने वाला होता है । वाद जय पराजयका विषय नहीं हुआ करता है इसलिए वादमें चतुरगता अभ्यस्य है । जीतनेकी इच्छा नहीं होनेसे उन सम्यग् आदिकके प्रयोजनोंका अभाव है वादमें । वादमें भले ही लोग बैठ रहें सुननेके लिए किन्तु बोलने वाला और मुख्य सुनने वाला इन दोनोंका वीतरागताकी ओर भाव रहता है । आत्म-कल्याणकी दृष्टिसे जो कहा जाय सुना जाय उसे वाद कहते हैं । तो वादमें चतुरगता सम्भव नहीं है । अर्थात् वादी, प्रतिवादी, सभामद और सभापति इन चार का कोई प्रयोजन नहीं है । क्योंकि वादमें जय और पराजयका विषय ही नहीं है । गोष्ठीका रूप है वाद । बोलने वाला बोलता है, सुनने वाला सुनता है और सबका एक ही ध्येय है कि वीतरागता प्रकट हो, आत्महित जगे, ऐसे आत्महितको कथामें सभापतियोंका क्या अवकाश है ? वाद जयकी इच्छा वालेके नहीं हुआ करता, क्योंकि वाद से केवल वीतरागता ध्येय हाता है प्रभुभक्तिका, तत्त्वज्ञानका । वाद तत्त्वके निश्चयकी सरक्षणताके लिए नहीं है, वह तो तत्त्वज्ञानके लिए है आत्महितके लिए है, जो तत्त्व निश्चित किया गया है वही रह जाय, उसमें कोई बचा न दे सके, कोई उसे दूषित न कर सके ऐसी दृष्टि तो वात हारक प्रसंगमें हुआ करती है, वादमें नहीं हुआ करती । जीतनेकी इच्छा रखने वाले पुरुषोंके अतिरिक्त वादी और प्रतिवादीके वाद नहीं बनता किन्तु वह तो एक शास्त्रार्थका रूप होता है और उसमें वाद काम नहीं देता । वहा पर तो जल्प और वितंडा ये काम देते हैं, जय पराजयके प्रसंगके लिए सीधे सादेगनसे काम नहीं चलेगा । वहाँ तो वितंडा हो और जल्प हो, दोषा पट्टी भी हों, ज्ये-कुछ बात कहे उसका कहीं अन्य अर्थ लगाकर, प्रसंगके अर्थको बताकर उसे समझा दिया जाय, ये सब छल जानि निग्रहके प्रयोग किए जायें इनसे जय पराजय होती है । वादमें यह कहाँ होता ? वादमें तो तत्त्वज्ञानकी कथा होती है वीतरागताकी कथा होती है । अतः यह कहना अशुक्त है कि चतुरङ्गको स्वीकार करके जय पराजयकी व्यवस्था बनती है ।

वादमें विजिगीषुके अविषयत्वका और जल्प वितण्डामें विजिगीषुके विषयत्वका शकाकार द्वारा प्रतिपादन जो चीत्र विजिगीषु पुरुषोंके लिये बनती है उसका रूप वादका नहीं रहता । जैम जल्प और वितंडा है ये वाद रूप तो नहीं हैं । किसी भी बातको वादी एक साधारणरूपसे रख रहा है उसमें कोई अर्थ निकालकर प्रकृतको छोड़ करके किसी अर्थ अथवा प्रयोग करके चुप करना और जैसा दोष प्रतिवादी कहना है जवरदस्तो । कोई, सम्यग्लोगोको रुच जाय इस तरहकी मजाकसे चुप करना । ये सब जल्प और वितंडा कहलाते हैं । असासगिक यहाँ वहाँ की बात जोड़कर जनताका ध्यान बाँट देना और तथ्यको हटा देना इसको वितंडा कहते हैं तो वाद विजिगीषु पुरुषोंके लिए नहीं होता, किन्तु जो आत्महिताभिलाषी हैं, उदासीन पुरुष हैं, तत्त्वज्ञानके इच्छुक हैं वाद उनके लिए है । विजिगीषा जहा बनती जीत और हारका प्रसंग वही किया जाता है जहा निश्चित तत्त्वके सरक्षण करनेकी

गर्ज पड़ी रहती है, यह बात मिट-न जाय, जो तत्त्व बताया है, वह किसी तरहसे गिद जाय, वही सिद्ध हो। दूसरेकी बात सिद्ध न हो, इस प्रकारकी रक्षाके लिए जल्प वितण्डा तो समर्थ है, पर वाद नहीं समर्थ है। सीधे सादे तौरसे ज्ञानकी बात करना इसमें ताकत नहीं है कि, यह जीत हारका प्रसंग ला सके जल्प व वितण्डाकी जय पराजयकी व्यवस्थाकी कारणका साधक प्रयोग भी है कि जल्प और वितण्डा ये दोनों तत्त्व निश्चयकी रक्षाके लिये होते हैं और ये इस तरह काम देते हैं कि जैसे खेतकी रखवालीके लिए बाड़ काम देतो है। बाड़को खेतके चारों ओर गाड़ दिया जाता है तो उससे, उन कांटोंकी डालियोंका आश्रय करनेसे खेतमें बोये हुए अकुरोंकी रक्षा होती है इसी तरहसे जिस बातको कह दिया गया है, तत्त्व बता दिया गया है उसकी करनेमें रक्षा जल्प और वितण्डा काम आता है।

जल्प वितण्डासे जय पराजय करनेकी आशकाका समाधान—अब उक्त शाकाके समाधेयमें कहते हैं कि यह बात असंगत है, कि वाद विजगीषु पुरुषका विषय नहीं है। यह बातें यो असंगत है कि जीत हार कहीं नामके लिए या घन सम्पदा बढ़ाने लिए नहीं है किन्तु जीत हारका अर्थ इसना ही है कि यह तत्त्व तो समीचीन है हितरूप ? और यहाँ तत्त्व हितरूप नहीं है इतनी ही बात समझमें आना यहाँ तक ही प्रयोजन वादका। और इसके आगे जो कुछ प्रयोजन है वह तो लड़ाईका रूप है। विजगीषुताकी जीत हारकी दृष्टि रखना और जिस किसी प्रकार हो, इसे चुप करना इसमें समाज कल्याण नहीं है और न वादी प्रतिवादका कल्याण है, जैसे कोई दो पुरुष लड़ते हैं तो लड़ने वाले लोभों यह स्थान छोड़े ही रखते हैं कि कहीं इसकी टाँग न टूट जाय अथवा इसकी छाँह न फूट जाय ? कोई लड़ने वाला दूसरे लड़ने वालेके प्रति इस प्रकारका दयाभाव छोड़े छोड़े ही रखता है। वे तो यह देखते हैं कि ये कई हजार भादमी हमारे पास खड़े हैं और इनकी निगाहमें मैं हारा कहलाऊँ तो यह तो एक मरण जैसी बात होगी। तो उस समय जीतके लिए जो उपाय बन सकता है वह सब करना पड़ता है लेकिन विद्वान् पुरुषोंके लिए यह चीज नहीं है। वादसे तत्त्वज्ञान भी बढ़ता है, कल्याणमार्ग भी मिलता है और इसीमें जय पराजयकी बात समायी हुई है। जय पराजयका उद्देश्य अगर दुनियाकी निगाहमें अपने आपका बरूपन करनेका बनाया है तब तो वह ज्ञानमार्गसे बाहरी बात है। यों तो चाहे शरीरसे कुस्ती लड़से, चाहे तयियारों से युद्ध करले चाहे वार्तालाप करले, जीत हारकी मुख्यतामें सबका एक ढँग है, कोई कल्याणकी चीज नहीं है। विजगीषु पुरुषका भी विषयवाद है, तत्त्वज्ञानियोंका भी प्रयोजनवाद है। यदि वादमें अविनिगीषु यथात् जो जीतने हारनेकी इच्छा नहीं रख रहे हैं, जिसे लोग कहते हैं बड़े पुराने लोग घमं साधना कर रहे हैं, शास्त्र सुन रहे हैं ऐसे ही लोग, विषय हैं, बादके यह बात असिद्ध है। प्रयोगसे भी सिद्ध है वाद अविजगीषु पुरुषका ही विषय नहीं है अर्थात् उदासीन मुमुक्षु मोक्षे भाले सरल पुरुषोंका ही विषय वाद, हो सो बात, नहीं है, किन्तु प्रोढ़ विद्वान् सबके लिए वाद प्रयोजनीय है, और

सिद्धान्तकी प्रभावना और अपसिद्धान्तका निराकरण ये सब वादसे प्रकट होते हैं ।

वादमे अविजिगीषुओंके अविषयत्वके नियमकी असिद्धि—वाद अविजिगीषु पुरुषोका विषय नहीं है क्योंकि विषय स्थान वाला होनेसे, जल्प पितृडाकी तरह । जल्प और वितडावाद मचाकर करता क्या है कोई दूसरेका निग्रह करना, समिन्दा करना, और देखने वाले दार्शनिक लोग उसके लिए हारकी ताली पीटने लमें ये सब बातें करते हैं और ये सब बातें जल्प और वितडासे बहुत सम्भव हैं तो जैसे जल्प और वितडासे निग्रह होता है (निग्रह कहते हैं दूसरेको सताना, गिराना, बेइज्जती करना कहनेमें दूषण देना, आदिको इसी प्रकार वादमें भी सम्प्रताकी सीमामें हितहितनिराण्यक निग्रह है । जो समझदार विद्वान लोग हैं वे सम्य वचनोंको, युक्तिपूर्ण वाक्योंको सुनकर सिद्धान्त और असिद्धान्तकी ठिकाई कर लेते हैं, यह सम्यक है यह नहीं ऐसा निराण्य कर लेते हैं तो मुमुक्षुओंकी जिज्ञासुओंकी, विद्वानोंकी दृष्टिमें जीतहार यही कहनाती है और इस ज्ञान रेखासे बहिर्भूत होकर जीतहारकी कल्पना करना एक तरहमें गुण्डागर्दी है । ज्ञानकी रेखामें और बड़े युक्तिपूर्ण समर्थ वचनोंके द्वारा सिद्धान्तको स्थापित करना और दूषित सिद्धान्तका निराकरण करना यह भी तो विद्वान पुरुषोंकी निगाहमें निग्रह स्थानको उत्पन्न करने वाला है । यदि सभी दार्शनिकोंके चित्तमें यह बात आ जाय कि इस जीवनमें जीकर सत्त्वज्ञानका लाभ करना है और इसके लिए ही दर्शन शास्त्र हैं, सिद्धान्त हैं, परस्परकी कथनी है, व्याख्यान हैं । वाद है तो यह वाद सम्प्रताकी सीमामें रहकर सत्य कल्याणका कारण बनेगा और आत्महितका भावना नहीं है किन्तु दुनियावी लोगोंको अपनी महत्ता बतानेका ही उद्देश्य है ता वह जैसे अन्य प्रकारकी लड़ाई है इसी प्रकार यह वचनोंकी लड़ाई होगी, ज्ञानसे बाह्य चीज बन गई । किसीके लाभवाली बात न रही । किन्तु वाद एक ऐसा प्रसंग है कि जिसमें कल्याणकी भी बात है, जय पराजयकी भी बात है, निग्रह स्थानकी भी बात है । प्रमाणोंकी युक्ति सिद्ध कोई बात सुनकर दूषित सिद्धान्तका निराकरण जाने तो क्या इसमें निग्रह नहीं बना । तो वाद एक व्यापक रूप है और उसमें ही जय पराजयकी व्यवस्था है । तथा उसीसे तत्त्वज्ञान आदिकमें लगनेकी व्यवस्था है । पात्र जो जिस योग्य है वह तो योग्यताके अनुकूल उससे लाभ उठा लेता है ।

वादमें निग्रहस्थानवत्त्वकी सिद्धि—यह भी नहीं कह सकते कि वादमें निग्रह स्थानवत्त्व होना असिद्ध है । देखो ! नैयायिक सिद्धान्तमें वादका लक्षण यह किया गया है कि जो प्रमाण तर्क साधनोपलम्भ (स्वपक्ष साधन व परपक्षदूषण) से युक्त हो, सिद्धान्तके अविरोध हो, पात्र अवयवोंसे उत्पन्न हो, पक्ष, और प्रतिपक्षका परिग्रह रखने वाला हो उसको वाद कहते हैं । तो इस वादके लक्षणमें जो विशेषण दिया गया है उससे ग्रह स्थान विसिद्ध होता है । निग्रह स्थान न माने गए हैं—एक तो अपसिद्धान्त बसा देना, यह बात सिद्धान्तसे गिरी हुई है, ऐसी बात अगर कोई बता सके

तो, इसके मायने है दूसरेका निग्रह हो गया। तो यह उपसिद्धान्त रूप निग्रह सिद्धान्त के अतिरिक्त इस विशेषणसे जाहिर होता है। जब सिद्धान्तके अतिरिक्त कोई बात हो रही है तो जो अपसिद्धान्त है उनका तो निरोकरण वहाँ ही हो जायेगा। दूसरा और तीसरा निग्रह स्थान है कम और ज्यादा होना। अनुमानमें ५ अवयव होते हैं। उनसे कम अंग बोलना अथवा ज्यादा बोलना जाय तो उसपर दूसरा चुप कर देगा। तुम मूल हो, कुछ समझते नहीं हो, पहिले अपना दिमाग तो समझालो। यहा तुम कहनेमें शुरू गए। पूरे अंग नहीं बोल सके। और देखो तुमने यह अंग अधिक बोल दिया तो ऐसा कहकर दूसरेका निग्रह किया जाता है ना? तो यह निग्रह स्थान भी पंच अवयवोंसे उत्पन्न इस विशेषणसे सिद्ध होता है। ५ हो तो ठेक हो, कम हो, ज्यादा हों तो उसका निग्रह हो जायेगा और इस ही बाद सक्षणमें "पांच अवयवोंसे उत्पन्न हुआ" ऐसा जो विशेषण दिया है इसमें हेत्वाभास आदिक ५ निग्रह स्थान सिद्ध होते हैं। कोई पुरुष अगर हेत्वाभासका आश्रय ले रहा हो तो उसे चुन कर दिया जायेगा कि तुम गलत बोल रहे हो, तो निग्रह स्थान बन गया, वह बान ५ अवयवोंमेंसे जो प्रतिज्ञा अवयव है उसका ग्रहण करनेसे सिद्ध होती है। एक स्वरूपासिद्ध हेत्वाभास है। वह भी निग्रह स्थान है। कोई ऐसा गलत हेतु वादी बोल आय कि जो मूठा हो, स्वरूपसे असिद्ध हो तो दूसरा उसमें दोष दिखाकर चुप कर देगा। तो उसका निग्रह हो गया, तो यह हेतु अवयवसे जाहिर होता है। अवयव दृष्टान्त भी एक अवयव है। उससे उत्पन्न होता है ना वाद। तो इस विशेषणसे विरुद्ध हेत्वाभासका सकेत मिलता है। कोई पुरुष विरुद्ध हेतु बोखदे तो उसका निग्रह कर दिया जाता है। व्यतिरेक दृष्टान्तसे उत्पन्न है इस विशेषणसे अनेकान्तिक हेत्वाभासका ग्रहण होता है। "उपनयन से उत्पन्न है" इस विशेषणसे कालात्ययापदिष्ट नामक निग्रह स्थान बनता है और निगमनसे उत्पन्न होता है। इससे यह प्रतिपक्ष निग्रह स्थान बनता है तो नैयायिकों के कहे गए वादके लक्ष्यमें ही निग्रहका सकेत मिलता है। फिर कैस नहीं वाद जय और पराजयकी व्यवस्थाका कारण बनता है?

वादमें निग्रहस्थानोंका निग्रहबुद्धिसे प्रयोग न होनेकी आशका, श्रुति कार कहता है कि वादमें निग्रह स्थान होने पर भी निग्रह बुद्धिसे उनका प्रकट नहीं किया जा सकता है इस कारण उसमें विजगीषा नहीं है। विजगीषा कहते हैं जीतने की इच्छाको। किसी वक्तासे हम बात आयें उसकी बातको गिरा दें, अपनी बातको रखें इस बुद्धिसे वादमें उन साधनोका प्रयोग नहीं किया जाता है। न्याय-शास्त्रमें कहा भी है कि तर्क शब्दके द्वारा भूतपूर्वगतिन्यायसे (वादके लक्षणमें जो तर्क शब्द डाल दिया है—“प्रमाणतर्कसाधनापालम्भ” इस विशेषणमें जो तर्क शब्द दिया है उस शब्दसे) वीतराग कथाका आशय होती है और उस वीतराग कथाके आशयसे उद्भावन नियमकी सिद्धि होती है। भूतपूर्व गतिन्यायका यह अर्थ है कि आशयान करने के समयमें जो विचार उत्पन्न किये जाते हैं उनमें तो वीतरागता रहती है, जैसे कोई

पुरुष एक शास्त्र पढ़ रहा है वगैरह दे रहा है और सब शिष्य सुन रहे हैं तो उसमें शिष्योंको विचार मिल रहे हैं और वे विचारमें व्यस्त हैं तो उस समय तो वीतराग कथा है । तो जैसे आत्मकल्याणकी इच्छासे एक वीतराग कथामें लग रहे हैं इसी प्रकार वादके करनेके समय भी वीतरागपना रहता है । क्योंकि वादके लक्षणमें जो तर्क शब्द दिया है उससे यह जाना जाता है । तर्क विचारका हेतु होता है और जहाँ विचार चलता है वहाँ वीतराग कथा है । आत्महितकी इच्छासे रागद्वेषरहित तत्त्वकी चर्चा कही जाती है वादमें विजगीषाका दोष नहीं दे सकते । वादके समय भी धृक्ता और श्रोता एक वीतरागभाव करनेके यत्नमें रहते हैं इसी कारण उद्भावन नियम बन जाता है अर्थात् अपसिद्धान्त आदिक जो वादमें निग्रहस्थान हैं वे वादके सम्बन्धमें, भाषणके सम्बन्धमें निग्रह बुद्धिसे घटित नहीं किये जाते हैं । एक जाननेके लिये उनको घटित किया जाता है । विचार चले और उस विचारसे किसी तत्त्वका निष्कर्ष लगाया जाय इसके लिये किया जाता है । तब सिद्धान्तके अविरोध और पंच भवयवोत्पत्ति उत्पत्ति ये जो दो उत्तरपद दिये गए हैं वादके लक्षणमें तो उन उत्तर पदोंमें यद्यपि समस्त निग्रहस्थानोका उपलक्षण हो जाता है । मायने इन दो विशेषणोंसे सब निग्रहस्थान सिद्ध हो जाते हैं । जैसे कि अपसिद्धान्तके अविरोध कहनेसे अपसिद्धान्त नामको निग्रह स्थान निकल आता है पंच ऐमा सरयाका शब्द हुंनेसे न्यून और अधिक ये निग्रहस्थान निकल आते हैं और भवयवोत्पत्ति शब्द के देनेसे पांच हेत्वाभास निकलता है । यो = निग्रहस्थान इन दो विशेषणोंसे निकल तो आते हैं लेकिन वादके सम्बन्धमें अप्रमाण बुद्धिसे परके द्वारा छल जाति आदि निग्रहस्थान प्रयुक्त किए जाते हैं । निग्रह बुद्धिसे नहीं किए जाते हैं ।

निग्रहस्थानोका निग्रहबुद्धि व निवारणबुद्धिसे प्रयोग होनेका शकार-कार द्वारा विश्लेषण— किमीको हराना है, स्वयंकी जीत करना है उस समय जो दृष्टि घनती है और वाकबाण छोड़े जाते हैं, छल जाति सबका प्रयोग किया जाता है वह निग्रह बुद्धि कहलाती है । तो जीतकी दृष्टिमें निग्रह बुद्धिसे इनका उद्भावन होता है लेकिन वादके सम्बन्धमें शास्त्रवाचन आदिकके सम्बन्धमें या व्याख्यानके कालमें ये सब बातें निग्रह स्थान जान लिये जाते हैं, पर निवारण बुद्धिसे उन्हें प्रकट किया जाता है न कि निग्रह बुद्धिसे । निग्रह बुद्धि का अर्थ है कि दूसरेकी पराजय सावित कर देना ऐसा अभिप्राय और निवारण बुद्धि का भाव है अहाँ केवल आत्महितकी इच्छा है, तत्त्वके निर्णयकी याञ्छा है उसमें कोई दोष देता है, दोष प्रकट करना होता है तो उसे दूर करनेके आशयको कहते हैं निवारणबुद्धि । किन्तु तत्त्वमें कुछ मतलब नहीं किन्तु हमारी घात न गिरे, जीत हो, किसी तरह दूसरे प्रतिवादीको घुर करदे केवल इस भावनासे जो दोषका प्रतिपादन होता है वह निग्रह बुद्धिसे होता है । तो वादमें निग्रह बुद्धिसे यह निग्रह स्थान नहीं प्रयुक्त किया जाता, क्योंकि हम दोनोंकी यात्रे बादी और प्रतिवादीकी जो वादमें प्रवृत्ति होती है वह तत्त्वज्ञानके लिए होती है, धीत-

हरिके लिए नहीं होती। योसिमझ लीजिए कि चार मित्र एक-अपनी, मलाईके लिए और तत्वका सही स्वरूप निर्णय करनेके लिए जो विचार करते हैं, हेतु-चेते हैं, दोष-दोषते हैं वे सब निवारण बुद्धिसे दिखाये जाते हैं, निग्रह बुद्धिसे नहीं, लेकिन स्पष्ट-अग्र पराजयके निर्णयके लिये किसी दार्शनिकको बैठाया है, निर्णयगुप्त-चुन-लिया है ऐसी स्थितिमें वादी-प्रतिवादीका जो परस्परमें वचन व्यवहार होता है और उसमें किसी-भी तरह चुप करनेके लिए बात कही जाती है तो वह सब निग्रह बुद्धि-कहलाती है। तो वादमें वादी और प्रतिवादीको जो प्रवृत्ति होती है वह तत्वज्ञानके लिए होती है, और साधनाभास, दूषणाभास जो कि जीत और पराजयके कारण होते हैं वे तत्व-ज्ञानके हेतुमूल नहीं हैं। इस कारण उन निग्रह स्थानोंका प्रयोग वादमें नहीं किया जाता, तब वादमें अग्र-पराजयकी व्यवस्थाका कोई अवकाश ही नहीं है। दोतराग, कथाका ही प्रयोजन है तब वादमें साधनाभास और दूषणाभासका प्रयोग नहीं किया जा सकता है।

वादमें निग्रहस्थानोंका प्रयोग न होनेकी शंकाका समाधान करनेवाले शंकाके समाधानमें कहते हैं कि शंकाकारकी यह शंकाका असंगत है क्योंकि जल और वितंडा इनमें भी उस प्रकारके उद्भावनाका नियम बनाया जो संकेत है क्योंकि जल और वितंडाको भी तत्त्वके अध्यवसायका सरक्षण करनेके लिये प्रयोग करने माना है शंकाकारने। अर्थात् शंकाकार जल और वितंडाको तत्त्वके निर्वचनकी रक्षा करनेके लिए बताया करता है। याने किसीके प्रति छल करके कपट करके कोई अर्थ बता करके, अप्रासंगिक अर्थका उपदेश करके किसीको चक्करमें डाल देनेकी जल्प और वितंडा कहते हैं। और उसे बताते हैं कि तत्त्वकी रक्षाके लिये जल्प और वितंडा किया जाता है। तो अब प्रयोजन यह रहा कि तत्त्वके निर्वचनकी रक्षा करना है तो वहाँ भी निग्रहबुद्धिसे निग्रहस्थानोंका प्रयोग न हो सक्ता किंतु तत्त्वके निर्वचनकी रक्षा जल्प और वितंडासे नहीं की जा सकती। छल जाति निग्रहस्थानोंके प्रयोगसे कहीं तत्त्व निर्णयकी रक्षा होती है। वहाँ तो कोई युक्ति छल आदिकके प्रयोग करके दूसरेको चुप कर देने भरका उद्देश्य रहना है। स्वयं ऐसा मानते भी हैं कि दूसरेको चुप करनेके लिये जल और वितंडामें छल आदिकको प्रकट किया जाता है। जल्प वितंडाका ऐसा रूपक समझिये कि जैसे कोई यह कहदे कि यह नवकम्बल वाला देवदत्त आया है। और कोई दूसरा पुरुष कम्बल ओढ़े हुए अपनी गाँठमें बैठनेके लिए आया और उसे देखकर कोई यह कहने लगे कि यह नवकम्बल वाला देवदत्त आ रहा है, और उसे कहने वालेको समिन्दा करनेके लिए कोई कह बैठे वह हिन्दा कहने लगे इसके पीछे कम्बल यो कुछका कुछ अर्थ निकालकर उसे चुप करनेके लिए वितंडाका प्रयोग है। और अब जल और वितंडाका प्रयोग दूसरेको चुप करनेके लिए किया जाता है और दूसरा क्या, चीजों ही जल वितंडामें लगे आये तो चुप करनेकी बात कभी बन ही नहीं सकती। अब छल ही करना है दोषद्वेष ही करना

है तो कोन गम खायेगा ? जैसा चाहे भाषण करके, शब्द बोलकर अर्थ निकालकर कथाको बढ़ाते ही रहेंगे तो दूसरेको चुप भी नहीं किया जा सकता है। क्योंकि जा असत् उत्तर है असमी चीन उत्तर है ऐसा उत्तर तो सीमारहित है। बोलते जावें दोनो परस्परमें। तो जल्प और वितडाके द्वारा तत्त्व निश्चय नहीं किया जा सकता न तत्त्वको रक्षा की जा सकती है। इसलिए वहाँ भी हम यह बात कह सकेंगे कि जल्प और वितडामें भी निग्रहस्थानका उद्भावन नियम है।

वादमें तत्त्वाध्यवसायके संरक्षणकी समर्थता—अब दूसरी बात सुनिये। शकाकारने जो यह कहा था कि वादमें तत्त्वके निश्चयकी रक्षाका प्रयोजन नहीं है, सो बात असिद्ध है। वाद तत्त्वकी रक्षा करनेमें समर्थ है, बल्कि जल्प वितडा तत्त्वकी रक्षा करनेमें समर्थ नहीं हैं, वह तो केवल एक लड़ाई है और किसी भी तरह निग्रह स्थान बना है दूसरेका, वहा तत्त्वका निश्चय कहाँ बन सकेगा ? तो यह बात कहना शकाकारका बिल्कुल गलत है कि वाद तत्त्वके निश्चयकी रक्षाके प्रयोजनसे रहित है। वाद में ही यह सामर्थ्य है कि वाद तत्त्वके निश्चयकी रक्षा कर सकता है। उसका प्रयोग और हेतु द्वारा भी सुनो ! वाद ही तत्त्वके अध्यवसायके संरक्षणका प्रयोजक है क्योंकि प्रमाण तर्क साधनापलम्भ होनेपर भी और सिद्धान्तके अविरोध होनेपर भी तथा पक्ष अवयवोंसे उत्पन्न होकर भी पक्ष और प्रतिपक्षके परिग्रहको रखने वाला है। शकाकार ने वादका लक्षण करते समय इतने शब्द दिये हैं कि जो प्रमाण तर्क स्वपक्ष साधन पर पक्षका दूषणसे युक्त हो, दूसरा विशेषण है जो सिद्धान्तके अविरोध हो तीसरा विशेषण है जो पक्ष अवयवोंसे उत्पन्न हो और चौथा विशेषण है कि जिसमें पक्ष और प्रतिपक्षका परिग्रह बना हुआ हो एक है मनुष्य पूर्व पक्ष वाला, दूसरा है मनुष्य उत्तर पक्ष वाला। वादी अपनी समस्या रख रहे हैं और ये दूसरे प्रतिवादी उसका हल अथवा दूषण कर रहे हैं ऐसे पक्ष और प्रतिपक्षको परिग्रह जहाँ होता है उसे वाद कहते हैं। तो अब देखिये कि इस वादमें तत्त्वका अध्यवसाय क्या ना ? अप। आप बना ? ये सब विशेषण यह सिद्ध कर रहे हैं कि इसमें तत्त्वका निर्णय होता है और निर्णय तत्त्वकी रक्षा की जाती है। इसमें दोदा पट्टीकी बात नहीं लिखी गई है। तो वादमें ये सब विशेषण बराबर सही पाये जाते हैं और उन विशेषणोंसे, उन हेतुओंसे ही यह सिद्ध हो जाता है कि वाद तत्त्व निश्चयकी रक्षाके लिए होता है।

योगसिद्धान्त कथित वादलक्षण स्थ-विशेषणोंसे भी वादके तत्त्वाध्यवसाय संरक्षणका समर्थन—प्रमाण दिये जा रहे हैं तो उससे तत्त्वका ही तो निग्रह किया जा रहा है और तत्त्वनिर्णयकी रक्षा की जा रही है। जहा तर्क चल रहा है, विचार चल रहा है वहा तत्त्वके निश्चयकी ही तो बात है। जहाँ अपने पक्षके साधन की बात कही जा रही है अथवा दूसरेके पक्षके दूषणकी बात कही जा रही है उससे निष्कर्ष क्या निकला कि यही तो है तत्त्वनिर्णय और निर्णय तत्त्वकी रक्षा। तो

वादमें जो विशेषण दिये गये हैं उनसे भी यह सिद्ध होता कि बाद तत्त्व निश्चयकी रक्षाका प्रयोजक होता है। दूसरा विशेषण दिया है जो सिद्धान्तके अविच्छेद हो। तो सिद्धान्तके अविच्छेद कहनेसे एक तत्त्व निर्णय की हो तो बात साधी? स्वस्वरूपमें बताया गया हो और जिसके बारेमें स्पष्ट सिद्धान्त बना हुआ है कि अविच्छेद जो वचन है उसको वाद कहते हैं ना। तो उससे सिद्ध हो जाता है कि बाद तत्त्व निश्चयकी रक्षाका प्रयोजक है। अनुमानके ५ अंग बताये गए हैं प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय और निगमन। तो यह पंच अवयवोंका प्रयोग और उससे उत्पन्न होता है जो कुछ बोध वह तत्त्व निर्णयकी रक्षाका सकेत दे रहा है और पक्ष प्रतिपक्षका परिग्रह भी वादसे लग रहा है। एक बोलने वाला है दूसरा सुनने वाला है। सुनने वाला भी बोलने वालेके प्रति बोलेंगा और यह वादी भी उस प्रतिवादीके प्रति बोलेंगा तो वाद में भी पक्ष और प्रतिपक्ष होता है। जैसे वक्ता कहता है कि देखिये बात ऐसी है वह एक उसका पक्ष हो गया। दूसरा उसमें दूषण देता है, वह मानता नहीं है कि बात यह ठीक है तो वह प्रतिपक्ष हो गया। तो वादमें जब ये सब चीजें हैं और इन चीजों का स्वरूप इस बातका सकेत दे रहा है कि इस वादसे तत्त्वनिश्चयकी रक्षा होगी। तो इससे यह सिद्ध है कि बाद ही तत्त्वकी रक्षा करनेमें समर्थ है। जल्प और वितंडासे तत्त्वकी रक्षा नहीं होती है। जो इस प्रकारके हेतु वाला नहीं है। प्रमाण तर्क और साधनोपलब्ध वाली बात नहीं है, जो सिद्धान्तके अविच्छेद नहीं है, जो पंच अवयवोंसे उत्पन्न नहीं है। जिसमें पक्ष और प्रतिपक्षका परिग्रह हो नहीं है वह तत्त्वका निश्चय और तत्त्वनिश्चयकी रक्षा नहीं कर सकता।

तत्त्वनिर्णयस्थिति—देखिये ! तत्त्वनिर्णय होता किन स्थितिमें ? दो बन्धु हैं, वे परस्परमें अपनी समझ बना रहे हैं, उसपर विचार चल रहा है और वहाँ ये सारी बातें आगयीं, वह है तत्त्वनिर्णयका साधन। तो वादके लक्षणमें जितने भी विशेषण कहे हैं वे जहाँ नहीं हैं वहाँ तत्त्वके अव्यवसायकी रक्षा भी नहीं है। इससे यह सिद्ध है कि वाद ही तत्त्वके निश्चयकी रक्षा कर सकता है, अन्य कोई नहीं। जैसे—गाली-गलौज है इसमें प्रमाण, तर्क, साधनोपलब्ध सिद्धान्तके अविच्छेद होना, पंच अवयवोंसे उत्पन्न होना, यह बात उनके अन्दर नहीं है। भले ही एक दूसरेको गाली दे रहा है और दूसरा उस गालीका जवाब दे रहा है। तो जैसे वक्ता और श्रोताका सम्बन्ध है परस्परमें—वक्ता बोधता है, श्रोता सुनता है, इसी तरह गाली-गलौजका भी पक्ष और प्रतिपक्षका सम्बन्ध रहता है। एकने गाली दी, दूसरेका ध्यानकर गाली दी तो उसमें पक्ष और प्रतिपक्षका—परिग्रह भले ही हो गाली-गलौजमें लेकिन प्रमाण तर्क, साधनोपलब्ध आदिक बातें उसमें नहीं हैं। तो जैसे गाली-गलौजमें वादके लक्षणमें कहा गया विशेषण नहीं है तो गाली-गलौज तत्त्व निश्चयकी रक्षाका कारण नहीं माना गया है। गाली-गलौजका क्या अर्थ है ? कुछ भी नहीं। छोटी-छोटी गाली चार-चार वर्षके बच्चे भी दे लेते हैं। वहाँ कुछ बोध भी नहीं तथा अव्यवसाय

भी नहीं। ऐसे ही जल्प वितण्डामें तत्त्वनिश्चयकी रक्षा नहीं, किन्तु वाद अवश्य ही ऐसा है कि जिससे वादके लक्षणसे जाहिर होता कि तत्त्वकी रक्षाके लिए ही है, अन्य बातके लिए नहीं।

वादमे ही तत्त्वाध्यवसायसंरक्षणकी समर्थताके कथनका उपसंहार— निष्कर्ष यह है कि शकाकारका यह कहना असिद्ध है कि वाद तत्त्वकी रक्षाके प्रयोजनको लिए हुए नहीं है इसलिए वादमे विजगीषा नहीं हो सकती। निष्कर्ष यह निकला कि वादमे वीतराग कथा भी है, वादमे तत्त्वकी कथा भी है और वादमे जय पराजयकी व्यवस्था भी है। युक्तिपूर्ण, प्रमाणपूर्ण, वचनालापसे यह जाना जायगा कि इसका पक्ष समर्थ हो गया है और इसका सिद्धांत बलहीन है अर्थात् पराजय वाला है। तो जय पराजयकी व्यवस्था वादमे होता है। इसमें किसी तरहका सन्देह नहीं। वादमें ही तत्त्वका निश्चय है तथा तत्त्व निश्चयकी रक्षा है एवं वीतराग कथा है और जय पराजयकी व्यवस्था है। तो भी वाद ही तत्त्वके अध्यवसायका प्रयोजक है, जल्पवितंडा नहीं है। इसलिये चतुरंगवादकी बात कहें कि सभाके लोग, सभापति, वादी और प्रतिवादी, इन चारका सम्बन्ध रहता है वादमे और वहाँ जो प्रमाण दिया जाता है उस प्रमाणमे दूसरेने दूषण दिया तो उस पहिलेने याने वादीने दूषण को निराकरण किया तो वादाकी जय हो गयी। और प्रतिवादीकी जय हो गयी। और प्रतिवादीकी वहा हार है और किसी वादीका वहा हार है और किसी वादीके बताये हुए प्रमाणमे प्रतिवादीने दूषण दिया और उन दूषणोंको यह वादी न टाल सका, उसको परिहार न कर सका तो वादीकी हार है और प्रतिवादीकी जीत है। तो यो वादमे यह जय पराजयकी व्यवस्था तत्त्व निर्णयकी व्यवस्था और अन्यरङ्ग कथाका भा भाव ये सब वादमें हैं। अब जिसकी जैसी योग्यता है वह अपनी योग्यता के अनुसार उसमेंसे अपना प्रयोजन छांट लेता है परन्तु जल्प और वितंडा किसी काम के लिए नहीं समर्थ है। वह केवल विवादकी ही जड़ है।

न्यायसूत्रकथित वादलक्षणके विशेषणोंकी सार्थकता—न्यायसूत्रमें वादका लक्षण किया गया है जो प्रमाण तर्क, साधनोपालम्भ है, सिद्धान्तके अविरोध है ५ अवयवोंसे उत्पन्न होता है और जिसका पक्ष एवं प्रतिपक्ष परिग्रह है उसे वाद कहते हैं। तो इस ही लक्षणसे यह जाना जाता है कि वादसे तत्त्वका निश्चय और तत्त्व निश्चयका संरक्षण होता है। उक्त हेतुके पक्ष प्रतिपक्ष परिग्रह वाला होनेसे ऐसा कहा जानेपर जल्प ही इसमें शामिल हो सकता था क्योंकि जब जल्पमें दूसरेसे अनुचित तरीकेसे वादविवाद किया जाता है तो उसमें भी पक्ष और प्रतिपक्षका परिग्रह जल्पमें भी आ सकता है इस कारण वादका यही लक्षण है यह बात नहीं घन सकती थी, तब उस दोषको दूर करनेके लिए विशेषण दिया गया है प्रमाण तर्क साधनोपालम्भ वाला अर्थात् जहाँ प्रमाणका अवकाश है, तर्क विचारका जहाँ अवकाश है और

है और अपने पक्षका पोषण करना, पर पक्षका दूषण देना । इस प्रकारकी जहाँ शक्ति है वह वाद कहलाता है ।

जल्पमेतत्त्वाध्यवसाय सरक्षणकी अक्षमता—जल्पमें, प्रमाण, तर्क और साधनोपासम्भकी काम नहीं घटती है क्योंकि प्रमाण तर्ककी बात एक सम्यक्ताके प्रसंगमें ही चलती है और जहाँ समर्थ वचन होते हैं वहाँ ही प्रमाण और तर्ककी गति होती है । तो जल्पमें प्रमाण तर्क साधनोपासम्भ नहीं है । क्योंकि जल्पका लक्षण किया गया है जो वादके लक्षणसे उत्पन्न है । जो छल जाति निग्रह स्थानसे भरपूर और साधनोपासम्भ जिसमें न हो वह जल्प है । वादके लक्षणसे अतिरिक्त इतनी बातें और जहाँ होगी उसे जल्प कहते हैं । क्या कि छल जाति निग्रहस्थान जहाँ ही और अपने पक्षका पोषण करनेका, दूसरे पक्षको दूषित करनेका जहाँ एक उद्यम बनाया हो उसे जल्प कहते हैं । तो देखो जल्पमें वस्तुतः प्रमाण, तर्क साधनोपासम्भ नहीं रहा ।

वितण्डामें तत्त्वाध्यवसाय सरक्षणकी अक्षमता—वितण्डा भी तत्त्वके निश्चय और तत्त्वनिर्णयकी दृष्टात्के लिए नहीं हो सकता है, क्योंकि वितण्डा भी एक जल्पसे भी अधिक बड़ा हुआ शोदनेका रूप है । वही जल्प जब प्रतिपक्षकी स्थापनासे हीन होता है तो उसे वितण्डा कहते हैं । तो यह उक्त प्रकारका जल्प जब प्रतिपक्षकी स्थापनासे रहित हो गया तो उस हीका नाम वितण्डा हुआ । वैतण्डिक पुरुषका अपना पक्ष ही साधनको बोलने वाला जो प्रतिवादी है उसके पक्षकी अपेक्षा प्रतिपक्ष है हस्ती प्रतिहस्ती न्यायसे । जैसे कि एक हाथी दूसरे हाथीकी अपेक्षा प्रतिहस्ती है तो यों ही यहाँ परस्पर एक दूसरेके प्रतिपक्षी होते हैं । एक बोलने वालेकी दृष्टिमें दूसरा प्रतिपक्ष कहलाता है । उस प्रतिपक्षमें वैतण्डिक जो पुरुष है वह साधनको नहीं बोल सकता । अपने पक्षके साधनके लिए हेतुको नहीं कह सकता है क्योंकि वितण्डावादमें शूद्र बुद्धि नहीं रहती है । तो अपने पक्षकी सिद्धि के लिए समर्थ युक्ति वचन नहीं कहा जा सकता है, वह तो केवल दूसरेके पक्षके निराकरणके लिए ही प्रवृत्ति करता है । प्रतिवादी जिस किसी भी सिद्धान्तका अवलम्बन करके डटा हुआ है वह अपने प्रतिपक्षके संगमात्र से विजय वाला कहलाता है । जिस किसी भी प्रकारसे दूसरा चुप रह सके अथवा उसको उत्तर न दे सके जैसे किसी भी छल वाले वाक्योंको बोल करके वह तो अपने पक्षकी साधनामें ही रहता है और दूसरेके पक्षके निराकरणके लिए प्रवृत्ति होता है । वैतण्डिक पुरुष अपने पक्षका साधन कर सके ऐसी बात नहीं कह सकते । वितण्डावाद में केवल एक यह ही दृष्टि रहती है कि दूसरेके पक्षको गिरा दिया जाय, दूसरेका पक्ष सिद्ध न हो सके ।

पक्ष और प्रतिपक्षके विशेषित लक्षण—पक्ष और प्रतिपक्षका अर्थ क्या

है ? एक अधिकरणमें रहने वाला विरुद्ध धर्म जैसे कि शब्द आदिकके आश्रयमें यह नित्य है अथवा अनित्य है ? ऐसे ही विरुद्ध धर्म निय तो वे दोनों विरुद्ध धर्म पक्ष प्रतिपक्ष है । एकका सिद्धान्त कुछ है, उसके हीक विपरीत दूसरेका सिद्धान्त तो तो वह पक्ष और प्रतिपक्ष होता है । वे परस्पर विरुद्ध हैं एक बातमें है अथवा एक काल में रहते हैं तथा अनवस्थित हैं, विचार काटिमें गटे हुए हैं । यही वस्तुका जो वस्तुविशेष ही वही वस्तुधर्म कहलाता है । जैसे शब्दमें नित्यपना भी है, अनित्यपना भी है तो ये वस्तु धर्म कहलाय तो इसका नाम है पक्ष और प्रतिपक्ष । गौर विचार नाम क्रियाका है कि सामान्यसे कोई पदार्थ जान लिया और विशेषमें न जान पाया, उसी सम्बन्धमें विशेषतासे कोई समयमें न घना पाये तो उस समय उस विशेषको जाननेमें निमित्तभूत को कुछ आत्माका वित्करणपरिणामन है उसको विचार कहते हैं ये पक्ष प्रतिपक्षके विषयभूत हैं । एकाधिकरणका क्या अर्थ है कि इन पक्ष प्रतिपक्षोंका एक अधिकरण है । नाना अधिकरणोंके प्रतिवादी और प्रतिवादी विचारमें प्रयुक्त नहीं करता है । एक ही अधिकरणमें देवना ५ और घोलना है उसे कहते हैं एकाधिकरण । तो यही नाना अधिकरणोंके प्रति विचार प्रयुक्त नहीं किए गए । क्योंकि उन दोनों धर्मोंमें जो भिन्न भिन्न अधिकरण वाले हैं उन नाना धर्मोंमें प्रमाणकी उत्पत्ति है । अर्थात् दोनों वस्तुधर्मोंका एकाधिकरण होनेपर विचार होता है नाना अधिकरण होनेपर नहीं । जैसा कि बुद्धि अनित्य है, आत्मा नित्य है । तो अनित्यका बुद्धि अधिकरण है और नित्यका आत्मा अधिकरण है । जाने अनित्यका अधिकरण बुद्धि हुई और नित्यका आत्मा होता आत्मा हुआ । अर्थात् बुद्धिमें ना रह रहा है अनित्यपना और आत्मा में रह रहा है नित्यपना । तो यहाँपर पण्डित प्रमाणकी उत्पत्ति होनेसे विचार नहीं चलाया जाता है । यदि विरुद्ध दो धर्म हुए अर्थात् जिनके सम्बन्धमें कोई विरोध न आता हो तो यह भी विचार कोटिके प्रयोजनमें नहीं आता यादी और प्रतिवादीके लिए । जैसे कहा कि द्रव्य क्रियावान है और गृणवत है तो यह क्रिया ता है अनित्य और गृण नित्य मा है और अनित्य भी है । तो ऐसा विरुद्ध होकर भी विचारक प्रयोजनमें नहीं आता । एक काल है वह पक्ष प्रतिपक्ष । ऐसा कहनेमें भिन्न कालकी खोज दिशा में न घायनी । विचारका पर्यायकर रहना वादी और प्रतिवादी क्योंकि उनमें प्रमाणोपपत्ति है, वह यादका विषय न होगा जैसे क्रियावान द्रव्य और नित्य द्रव्य ये कालभेदके हीनपर हैं । यत यहाँ पक्ष प्रतिपक्षका परिग्रह नहीं उसी प्रकारन जो अवस्थित है माने निश्चित हैं वे भी विचारके प्रयोजनमें नहीं आते क्योंकि निश्चयके उत्तरकालमें इसमें विवाद नहीं रहता । जब अवगति मत्वमें वाद नहीं चलाया जाता, पक्ष प्रतिपक्ष परिग्रहके विषयमें उसके विरोधोंका थोड़ा सा जो विरोधपण नया है ।

जादमें ही पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहताकी सम्भवता—सब उस पक्ष और प्रतिपक्षका परिग्रह क्या है ? ऐसा है यह नियम घने, यह २५ धर्मवाला है और यह २६ धर्मवाला नहीं है, इस प्रकारका जो नियम है उसे कहते हैं परिग्रह । ही पक्ष

देखो कि प्रमाण, तर्क, साधनोपासम्भूत इन विशेषणोंका जल्प और वितण्डा में प्रवेश नहीं है और इसी कारण पक्ष और प्रतिपक्षका परिगृह्य भी जल्प और वितण्डा में सम्भव नहीं है। इससे यह सिद्ध है कि वादमें ही यह बात सम्भव है उससे ही तत्त्वके निर्णय और तत्त्वकी रक्षा हो सकती है। जैसे कि लाभ पूजा अतिथि भी वादमें ही होती है, इसी प्रकार तत्त्वनिर्णयकी रक्षा भी वादमें ही हो सकती है। जो पुरुष विद्वान् है, समय वचनका धनी है, प्रमाणका जैसा विशिष्ट साधन है ऐसे पुरुषकी उस वादके कालमें जय होती है इसलिए लाभ भी है, पूजा भी है प्रतिष्ठा भी है, उसकी प्रतिष्ठा है इसी प्रकार वादमें ही तत्त्वका निर्णय है और संरक्षण भी है। तो वादमें ही जीत और हारकी व्यवस्था बनती है जल्प और वितण्डा में जय-पराजयकी नहीं बनती।

वादसे तत्त्वनिर्णय होनेके सम्बन्धमें शका-समाधान शंकाकारने यह कहा है कि वादसे, सम्प्रतापूर्वक विद्वत्ताके साथ वाद-विवाद करनेसे जीत-हारका निर्णय नहीं होता, किन्तु जल्प वितण्डा छन भरी बात करके ही जीत बनती है और उससे ही दूसरेको हराया जा सकता है और जल्प वितण्डा में ही यह सामर्थ्य है कि वे तत्त्वके निश्चयका संरक्षण करते हैं। तो उत्तरमें कह रहे हैं कि तत्त्वनिर्णयका संरक्षण करना वादका काम है, जल्प वितण्डा आदिकका नहीं, क्योंकि तत्त्वाध्यवसायके संरक्षण का अर्थ क्या है कि जो तत्व है, जिसका समयन किया जा रहा है, जिसका कि लोक-हितके लिए प्रचार किया जाना है, उसका जो निश्चय है, उसकी रक्षाका नाम है—तत्त्वाध्यवसाय संरक्षण। तत्त्वनिर्णयकी रक्षा न्यायबनसे समस्त बाधकोंका निराकरण कर देनेका नाम है अर्थात् तत्त्वमें बाधा कोई देवे उस तत्त्वको पिछड़ा साविन करनेके लिए कोई कुछ बात कहे उसका निराकरण कर देना यह उसकी रक्षा है। तो इसे प्रकारकी रक्षा केवल बाधा डालनेसे नहीं होती कि उसमें बाधायें पेश करे और प्रमाण से बातको न रख सकें। तो बाधायें मात्र देनेसे या जिस किसी भी प्रकार हो, इसका मुँह बन्द करें इससे तत्त्वनिर्णयकी रक्षा नहीं होती। अगर केवल बहुत बहुत विवाद करनेसे, दूसरेको परेशान करनेसे, उसका मुँह बन्द कर देनेको तत्त्वाध्यवसायकी संरक्षण माना जाय तो लाठी मारकर या चाँटा मारकर उसको दबा देवे, उसका मुँह बन्द कर देवे तो उसे भी कहे कि तत्त्वनिश्चयकी रक्षा हुई। यदि केवल बाधा और प्रसंग करने मात्रसे तत्त्वनिश्चयकी रक्षा मानते हो तो किसीको लाठी, चाँटा मारकर भी तो मुँह बन्द किया जा सकता है, तो उसके भी तत्त्वनिश्चयकी रक्षा मान लो पर ऐसा तो नहीं है।

जल्प और वितण्डासे बाधकोका अनिराकरण, जल्प और वितण्डासे समस्त बाधकोका निराकरण नहीं किया जा सकता है जल्प और वितण्डा में क्या किया जाता है—छल जातिका उपक्रम किया जाता है। अर्थात् उसमें उसका कोई अर्थ निकालकर अनिष्ट अर्थको लगा बैठता अथवा उसके कहनेका उदाहरण देकर

अनिष्ट वात घटा देना होता है इससे वाधाप्रोका निराकरण नहीं होता छल और जातिके प्रयोगसे नश्य और विपर्ययकी उत्पत्ति होती है अर्थात् प्रलाप करनेसे, व्यर्थ ही अधिक बोलनेसे, छल जातिका प्रयोग करके सविन्दा करनेसे कही तत्त्वका निर्णय नहीं होता। बल्कि उसमें तो सुनने वालेको सशय और विपर्यय आ जाता है। क्योंकि तत्त्वका निश्चय होनेपर भी दूसरेका मुख बन्द करनेमे ही प्रवृत्ति करनेपर सुनने वाले लोग, प्राश्निक लोग, निर्णय करने वाले लोग तो उसमें सशय करते है अथवा वे उल्टा समझ लेंगे कि यह प्रतिवादी कपटका प्रयोग करके यादोका मुख बन्द कर रहा है। इसके तत्व निर्णय है अथवा नहीं है, ऐसा सशय उत्पन्न होता है अथवा तत्व निर्णय नहीं है, ऐसा उल्टा बोध कर सकता है। तो दूसरेका प्रलाप करने मात्रसे ऐसा भी पुरुष जिसको तत्व निर्णय नहीं है, ऐसेकी भी प्रवृत्ति पाई जाती है, इससे छल जाति निग्रह प्रादिककी विधिसे तत्वका निर्णय नहीं सम्भवा जा सकता है। जैसे कि जो तत्व को मानते ही नहीं हैं, जिसे तत्व पल्लव आदिक कहते हैं याने तत्व न मानने वाले लोग जैसे चाहे वचन कहकर अपना पक्ष सिद्ध करते हैं और तत्व मानने वालेका मुख बन्द कर देते है तो इससे कहीं तत्व मानने वालेका निराकरण तो न हो जायगा। साथ ही जो छल और अनिष्ट अर्थ लगाकर जो दूसरेकी हार दुनियाको दिखाना चाहते हैं तो बुद्धिमान लोग तो वहकावेमें न आ जायेंगे, वे तो सही युक्त समर्थ वचन ही कर निर्णय करेंगे। तो बुद्धिमान लोगोकी दृष्टिमें तो ऐसे प्रतिवादीकी प्रतिष्ठा घट जाती है। और फिर पूजा और लाभ भी प्राप्त नहीं हो सकता। विद्वान लोग तो उसे ही पूज सकते हैं जिसके वचनोंमें प्रमाणता देखें, जिसके वचन समर्थ सम्भक्त। पर जो छल करके वेतुके अर्थ लगाकर दूसरेका मुँह बन्द करके अपनी जीत साबित करना चाहते हैं उन का विद्वानोंमें आदर नहीं है, इससे सिद्ध है कि वाद चतुरंग होता है।

(i) वादकी चतुरङ्गता — चतुरङ्गके माय यह है कि किसी वातका निर्णय करना है और दुनियाको भी उसका सही निर्णय मताना है तो बहुतसे लोग सुनने बाने होंगे। जिन्हे कहेंगे सभासद और दा बोलने वाले होंगे जिन्हे कहेंगे वादी प्रतिवादी, और एक निर्णायक होगा जिसको सभापति बनाया गया है। तो जीतहारकी व्यवस्थामें चार चीजोका प्रयोग होता है सभासद वादी, प्रतिवादी और सभापति। ऐसे चतुरङ्ग वादकी योजनामें फिर वादी प्रतिवादी जो कुछ कहेंगे उससे अपने अपने अभिप्रायकी व्यवस्था बन सकती है। तो यह बात वादसे ही बन सकती है। जैसे लोकमे बहुतसे वाद प्रसिद्ध हैं लेकिन वहाँ कोई प्रतिवादी छल करके वेतुकी बात कह करके अपनी जीत साबित करना चाहेगा तो उन सभासदोमे जो विद्वान लोग हैं वे तो पथार्थ समझ ही जायेंगे कि इसमे कुछ उत्तर नहीं बन रहा है। ऐसा प्रलाप करके दो अर्थ बनाकर, छल करके दूसरेका मुख बन्द करना चाह रहा है। तो वादमें चार अंग होते हैं। यदि चार अंगोंमेंसे एक भी अंग कम हो तो प्रस्तुत अर्थका निर्णय प्रचार नहीं हो सकता है। जैसे मान लो वादी और प्रतिवादी ही हैं और एक निर्णाय-

यक भी बैठे हैं। केवल तीन ही पुरुष हैं तो उससे तर्ज निर्णयकी बात नहीं बन सकती। उसका निर्णयिकने फैसला कर दिया अब उसे न वादीकी मानना है न प्रतिवादीकी। तो अब उससे निर्णय क्या हुआ ? मान लो वादी प्रतिवादी और समासद बैठे हैं और निर्णयिक नहीं है तो उसका निर्णय क्या होगा ? वादीने उसपर किसी भी प्रकार बात बोल दिया तो कोई क्या निर्णय देगा ? उसमें जो पक्षवादी होगा उसकी तारीफ करके चला जायगा, पर निर्णय कुछ न होगा। मान लो कि समासद बैठे हैं, निर्णयिक बैठे हैं और एक वादी मात्र बोलने वाला है तो निर्णय किस बातका ? कोई भी विरुद्ध बोलने वाला है नहीं तो निर्णय किस तरह होगा ? तो वाद चतुरंग होता है और उसमें तत्त्वनिर्णयकी व्यवस्था बन सकती है।

चतुरङ्गताके बिना तत्त्वनिर्णयकी व्यवस्था जो लोग समझें बैठे हुए हैं, ग्रहणारसे पस्त हैं, अस्मिमानमें बैठे हैं, मर्यादाका उल्लंघन कर रहे हैं और उस समय कोई समापति है नहीं जिसमें उन्माद हो प्रभुता हो, विचारनेकी शक्ति हो, उदासीन हो। पक्षपात रहित हो, पोषणे उरने वाला हो। इस प्रकारका कोई निर्णयिक है नहीं, तो वे जो प्रश्न करने वाले लोग हैं मथया अन्य कोई धार्मिक लोग हैं उनके बिना नियामकपना तो नहीं बन सकता है। याने समापति तो नहीं है, निर्णयिक नहीं है तो जितने दण्डक हैं उनको कोई निर्णय नहीं दे सकता है और वादी प्रतिवादी जो परस्परमें उत्तर दे रहे हैं उनका कोई नियन्त्रण नहीं कर सकता है, और उनका कोई नियम भी नहीं बना सकता है। जो प्राथमिक लोग हैं वे पक्षपातसे रहित, विद्वान और वादी प्रतिवादी दोनोंका ही सिद्धान्त जानने वाले और सन्तोष कथनका निराकरण करने वाले पुरुष वादी प्रतिवादीके सिद्धान्तका निणय करनेमें समर्थ होते हैं और वे निर्णयिक लोग यों समझिये कि जैसे कि गाड़ीमें जुलने वाले बैलोंकी रस्ती बैलोंका नियन्त्रण करनी है इसी प्रकार ये प्रास्ताविक लोग उसका नियन्त्रण किया करते हैं। तो चार अंगोंमेंसे एक प्राथमिक लोग न हों तो नियन्त्रण कैसे हो ? और यदि वादी प्रतिवादी नहीं हैं जो कि प्रमाण और प्रमाणोंके परिज्ञानमें पूर्ण सामर्थ्य रखते हों ऐसे वादी प्रतिवादीके हुए बिना वाद भी कैसे चलेगा ? इससे सिद्ध है कि वाद चतुरङ्ग होना चाहिए। समाझें समासद बैठे हों निर्णयिक समापति और बड़े चतुर विद्वान वादी प्रतिवादी भी हों, तब जय विजयकी व्यवस्था बन सकती है, लोगोंको तत्त्वके निर्णयमें घोषणाकी बात बन सकती है।

वादकी चतुरङ्गता होनेपर भी छल जातिसे ही जय प्राजयकी व्यवस्थाकी आशाका व उसका समाधान — अब आकाशकार कहता है कि चलो हम मान लेते हैं कि वाद चतुरङ्ग होता है, याने जहाँ वाद विवाद हो रहा हो और उसका निर्णय भी करना हो तो चार चीजोंके बिना नहीं हो सकता। दण्ड, याने सुनने वाले लोग और वादी प्रतिवादी जो अपना अपना पक्ष रखना चाह रहे हैं और उन समासदों

सभापति जो विद्वान है, ये चार अंग बाटमें हुआ करते हैं। यह बात हम माने लेते हैं, लेकिन जीतहारकी व्यवस्था छल जाति निग्रहके द्वारा ही हो सकती है। प्रमाण और प्रमाणाभासका रखना और उनमें दोष देना और उन दोषोंका कोई परिहार न करे, कोई परिहार करदे, इन बातोंसे जीतहारकी व्यवस्था नहीं है, किन्तु वेतुकी बातें भी हों, छलकी भी बातें हो, उसे कथनमें अनेक विकल्प उठाकर उससे उसके वचनोंका विधात करदे ऐसे अनेक प्रकारके छल जाति निग्रहों द्वारा ही जीतहारकी व्यवस्था बनती है। प्रमाण और प्रमाणाभाससे युक्तियोंमें, जीतहारकी व्यवस्था नहीं बनती। उत्तरमें कहते हैं कि यह बात असंगत है, क्योंकि छल आदिक ये तो भूते उत्तर हैं। कोई वस्तु स्वरूपके उस दोषको दूर करके सही वस्तु स्वरूप सामने रख दे यह सामर्थ्य छलमें नहीं है। यह तो केवल एक गुस्सामे आकर अनुचित प्रयोग करके दूसरेका मुख बन्द करना है। जैसे कि इन्द्रका अभियोग्य ऐरावत था उसे माना है कि इन्द्रका बाहन है और बड़े विशालकायका है। एक लाख योजनका लम्बा चौड़ा है ऐसा हाथी मानने वालेके विरोधमें कोई प्रतिवादी पुरुष लोगोंके यह शका डालने लगे कि घरे-इतना बड़ा हाथी नगरमें कैसे समाता होगा और कभी वह हाथी विण्टा करदे तो उसके नीचे हजारों प्रादगी दन जायेंगे, इस तरहसे कुछ भी छल भरी बात बोलकर मुख बन्द करके बात कहे तो वह छल आदिक कहलाता है। उससे विद्वान लोगोंको संतोष न होगा। जब कि वादी यह बात रख रहा है कि ऐरावत हाथी भी वैक्रियक शरीर का है, देव जातिका है और वैक्रियक शरीरमें यह सामर्थ्य है कि वह ठीक दिख जाय और किसी पदार्थसे छिड़े नहीं, छिड़ने लायक शरीर बने तो छिड़ भी जाय। उसमें अनेक श्रद्धा पायी जाती है। तो उसमें हेतुकी अनेक बातें यो ही ठूँठ ढाँढकर ला देना और वस्तु स्वरूपके नातेसे कोई समथ वचन न कह सकना, इससे जीतहारकी व्यवस्था नहीं बन सकती, क्योंकि छल आदिकके प्रयोग तो मिथ्या उत्तर है और मिथ्या उत्तरमें यह बात न बन सकेगी कि अपने पक्षका तो साधन बना लेवे और दूसरे के पक्षमें दूषण दे सके।

छलप्रयोगसे स्वपक्षसाधन व परपक्षदूषणका अभाव—स्वपक्ष साधन और परपक्ष दूषणकी बात छल आदिकके प्रयोगसे नहीं बनती किन्तु युक्तिगर्क नियन्त्रण आदिकमें सम्बन्धित वचन हो, जिसको सुनकर विद्वान पुरुष भी अंगीकार कर लें कि वास्तवमें तत्त्व इसी प्रकारका है, उससे ही जीत-हारकी व्यवस्था बनेगी। मगर छल जातिके प्रयोगसे न अपने पक्षकी सिद्धि हो सकती न दूसरेके पक्षमें दूषण दिया जा सकता, इसी कारण जीत-हारकी व्यवस्था उसमें नहीं बन सकती और जो छल जाति आदिक तत्त्वका स्वरूप माना है वह लक्षण भी असंगत है, अपने घर बैठे-बैठे जो चाहे अपनी बात रखना वह अयुक्त ही है। छल जाति वादी छलका सामान्य लक्षण हम प्रकारमें करते हैं कि अर्थमें तत्त्वमें विकल्प उठा-उठाकर दूसरेके वचनका विधात कर देना, इसका नाम छल है। यह उस छलका लक्षण कहा-जा रहा है जो

वादविवादमें छलका प्रयोग करके दुनियाकी निगाहमें अपनी जीत जाहिर करने और दूसरेकी हार जाहिर करनेकी याकूझा लगी है। वे लोग छलका यह लक्षण मानते हैं कि जिस किसी भी प्रकार हो, दूसरेके वचनका पात कर देनेमें वचनका नाश कर देना इसका नाम है छल। यह छल तीन तरहका होता है—वचन छल, सामान्य छल और उपचार छल। ऐसा छल जातिवादी योगोंके सिद्धान्तमें कहा गया है।

उदाहरणसहित छलका सामान्य लक्षण—योगसिद्धान्ती वचन छलका लक्षण यह मानते हैं कि सामान्यरूपसे कोई बात कही जा रही हो और उसमें 'वक्ता का अभिप्राय कुछ और हो। लेकिन उससे भिन्न दूसरे अर्थकी कल्पना करके उसको समामें उपस्थित करना। लोगोंको ऐसे कपट भरे वचनोंसे वक्ताके अभिप्रायको दूषित बताना ये सब बातें छल हैं। इनका यह उदाहरण है कि किसीने कहा कि यह वैभवस्य सम्पन्न हो गया भी देखो यह नवकम्बल वाला घोड़ा हुआ है नवकम्बल बनकर आया हुआ है। कोई लड़का बिधवाका हो और गरीब हो और कुछ दि. में जिसको कि पहिले छोड़नेके लिए फटे कपड़े भी न मिलते थे वह बहुत धड़िया कीमती नया कम्बल ओढ़ करके आया। अब यहाँ वक्ताका अभिप्राय तो यह है कि यह एक गरीब बिधवाका लड़का है जो बड़ी गरीबीमें पला है और आज देखो यह नवीन कम्बल ओढ़कर आया है। याने यह अब सम्पन्न हो गया है। किसीने कहा तो यों और उसके कहनेपर प्रतिवादीने दूण और मजाक उपस्थित कर दिया। लोगोंसे कहना है देखो माई वह कितना सफेद झूठ कह रहा है। यह कह रहा है कि यह नवकम्बल वाला आया है। अर्थात् ६ कम्बल ओढ़कर आया है। देखो! कहीं है ६ कम्बल इसके ऊपर, तो यह नवकम्बल शब्दसे नव शब्द एक ऐसा सामान्य है कि नवका अर्थ नया भी है और नवका अर्थ ६ भी है। वो नवका अर्थ नवीन कह रहा था उसका आशय था कि यह नवीन कम्बल ओढ़ करके आया है, लेकिन यह प्रतिवादी उसके शब्दकी अर्थ दूसरा लगाकर जो कि सही नहीं है और न घटनासे वह बात है ऐसी अर्थ लगाकर वह बोलता है कि इसके पास कहीं ६ कम्बल हैं। वादीका अभिप्राय जान रहा है प्रतिवादी और दार्शनिक लोग भी सही सही अभिप्राय जान रहे हैं। यह वक्ता कह रहा है कि इसका कम्बल नया है, फटा हुआ नहीं है, वक्ताका तो अभिप्राय यह है मगर इस अभिप्रायसे भिन्न दूसरा अर्थ जो सही नहीं है ऐसे अर्थकी कल्पना कर देना कि इसका अर्थ यह है कि इसके पास ६ कम्बल हैं, ८ नहीं हैं, कम नहीं हैं। तो इस तरह यह प्रतिवादी अन्यायसे बोल रहा है। युक्त वचन तो नहीं है। बाद विवादमें अभिप्राय निरखा जाता है। शब्दोंपर दृष्टि नहीं दी जाती। यदि वह न्यायका वाद विवाद है और कल्याणकी इच्छासे वाद विवाद है तो उसमें बोलने वालेका अभिप्राय देखा जाता है। यदि उसको अभिप्राय वस्तु स्वरूपसे विपरीत है तो प्रतिवादी बड़ी युक्तियुक्त दूषण बसाकर उसको समझाना चाहता है कि यह है वस्तुका स्वरूप। इसके अनुसार हम अपना आशय बना लें। तो न्यायकी बात यह है कि सबका हित हो, वादीका भी

सदेह निकले और सत्य अर्थकी यह समझ बनाये । तो यहाँ सब समझ लिया था कि इसका अर्थ नवीन कम्बल वाला कहा गया है, लेकिन वह एक प्रतिवादी जो छल जति के उपायसे ही जीत मानकर अपनेको धर्म समझ रहा है वह यहाँ दोष उपस्थित कर रहा कि देखो यह कह रहा है कि इसके ६ कम्बल हैं न नहीं हैं, लोग सब समझ गए कि यह प्रतिवादी अन्यायसे बोल रहा है । ता भले ही वह अपने मनमें समझे कि देखो मेरी कैसी जीत हुई है, लेकिन सब लोग यह समझ रहे हैं कि हार तो इसीकी हुई है जो किसी भी वचनका छल प्रयोग करके एक सही बातको थापना चाहता है, वचनका घात करना चाहता है ।

समर्थ वचनसे ही तत्त्वनिर्णयका निर्णय - अब यहाँ शकाकार यह कह रहा है कि नहीं, जो विद्वान लोग हैं, जो गुरु शिष्य हैं, जिनमें समझने समझनेकी उत्सुकता है वे लोग तो तत्त्वकी परीक्षामें छलका प्रयोग नहीं करते । छलके द्वारा तत्त्वका न रखना, उनकी बात तो यह ठीक है लेकिन जहाँ दुनियामें जय पराजयकी ही बात साबित करना है वहाँ तत्त्व परिक्षाये काम न चलेगा । सम्प्रतासे, केवल एक समर्थ वचन प्रयोगसे काम न चलेगा, छल जातिके माध्यमसे ही जीत हारका निर्णय किया जायगा इस प्रकार योग सिद्धान्तवादी कहता है ? उसके उत्तरमें कहा जा रहा है कि वे पुरुष तत्त्वके जानकार नहीं हैं, क्योंकि यदि छल जाति कपट भरे वचनको बोल-बोलकर ही छलवादी दूसरेका निग्रह करना चाहता है तब जो बड़े समर्थ वचन बोलकर मर्मक अर्थ भी बताने वाला है ऐसे पुरुषका भी निग्रह कर दिया जाना चाहिए, पर यह बात नहीं है । जिस पक्षमें वादी प्रतिवादीकी विसम्बादये पटुति होती है उसकी ही सिद्धि होनेसे एककी जीत है और दूसरेकी हार किन्तु अनेक अर्थ बोलकर अनिष्ट अर्थ लगा बैठनेमें जीत और हारका निर्णय नहीं होता । जीत हारका निर्णय तो तत्त्वकी सिद्धि कर सकने वाले वचनको द्वारा ही हो सकता है ।

वचन छलसे जयके निर्णयकी आशका व उसका समाधान - शकाकार कहता है कि वचन छलसे जीत होती है इसका कोई प्रमाणयुक्त वचन दे अथवा न दे इसमें जीत हारका निर्णय नहीं है, किन्तु वचननोसे छल करके अर्थका दूसरा अर्थ लगाकर पेश करनेमें जीत हुआ करती है । जैसे किसीने कहा कि यह पुरुष जो आया है वह नवकम्बल वाला है, तो कोई दूसरा याने प्रतिवादी बोल उठा कि यह कहाँ ६ कम्बल वाला है ? इसके पास कहाँ हैं ६ कम्बल ? तो वादी कहता है कि इस तरह मेरे वचनका दूषण देते हो, प्रतिवादी उनके वचनका विघात कर रहा था है और इस तरहसे उसकी हार और आपकी जीतकी घोषणा कर रहा था । अब वादी उन दोनों अर्थोंके समर्थनसे अथवा उन दोनों अर्थोंमेंसे एक किसी अर्थके समर्थनसे हेतुकी सिद्धि प्रदर्शित करता है । एक ही नया कम्बल, इसकी प्रतीति हुई है आपकी, और वे ८ कम्बल घरपर रखे हैं । दोनों प्रकारसे नवकम्बलपनेकी सिद्धि होनेमें असिद्धता नहीं

कही जा सकती। जैसे सर्व प्रथम वादीने तो इस अनिर्वाच्यसे कहा कि न्यायः कम्बल है तो नवकम्बल वाला कहा तो प्रतिवादीने उसे समिधा करनेके लिए लोगोंसे कहा कि देखो भाई ! कहाँ हैं इसके पास ६ कम्बल ? [८] भी नहीं हैं । सब वादी यह कहता है कि एक कम्बल तो यहाँ झोड़कर आया है और ८ कम्बल इसके धरपर रहे हैं, इस प्रकार वादी दोनों प्रकारसे हेतुको सिद्ध करना चाहता है तो नय (नूतन) कम्बलके सम्बन्धको हेतु रूपसे ग्रहण करनेसे यह हेतु सिद्ध होता है, इस प्रकार अपने पक्षकी सिद्धि होने पर ही वादीका जय और दूसरेका पराजय होता है अन्यथा नहीं होता । इत्यादि छलसे कुछ निराय नही है अर्थात् वचन छल करके अपनी जीत साबित कर देना यह युक्त नहीं है । तो युक्ति पूर्वक वचन हों उससे ही जीत और हारकी दृष्टि बन सकती है । तो इस तरह छलके छी सत्योंमेंसे वचन छल नामके प्रथम सत्योंकी बात कही है ।

सामान्य छलमे भी जय पराजय व्यवस्थानिवन्धनताका अभाव - अब सामान्य छलके सम्बन्धमें कहते हैं कि सामान्य छल भी जीत और पराजयका कारण नहीं है । सामान्य छलका सतण किया गया है कि जो सम्भव अर्थ है । जो अर्थ लगाया जा सकता है उसमें और सामान्यके योगसे उद्भूत अर्थकी कल्पनायें करना यह सामान्य छल कहलाता है । जैसे किसीने कहा कि विद्या और आचरणकी सम्पत्ति या ब्रह्मण में ही सम्भव हो सकती है ऐसा कहनेपर अब प्रतिवादी इस वाक्यका ही विघात करता है । उस अर्थका विकल्प उठाकर उस वाक्यके दूसरे अर्थमें लगाकर अथवा उस में ही भेद उठा करके असद्भूत अर्थकी कल्पना करता है और कहता है कि यदि ब्राह्मण में ही विद्या और आचरणकी सम्पत्ति सम्भव होती है तो जो ब्रह्मण ब्रह्मकृत है ब्राह्मण है उस ब्राह्मणमें भी विद्या और आचरणकी सम्पत्ति मान लेना चाहिए, क्योंकि ब्राह्मणस्व वैसा ही ब्राह्मणमें भी है सो यहाँ भी सम्भव होना चाहिये । यह ब्रह्मणस्व असामान्य है । और साध्य है विद्या आचरणकी सम्पत्ति वाला तो किसी ब्राह्मणमें तो विवक्षित अर्थ लगता है और जो ब्राह्मण ब्रह्मण है उसमें यह अर्थ नहीं लगता । लेकिन ब्राह्मणपना तो विद्या और आचरणके न होनेपर भी उसमें भी सम्भव है इस लिए यह अति सामान्य हो गया, इस कारण उसके योगसे वक्ताका जो अभिप्रेत अर्थ है, जो अर्थ उसने अपने आशयमें विचारा या वह तो सद्भूत था । उसका तो मतलब यह था कि जो ब्रह्मण उच्च कुलीन है उनमें विद्या और आचरण सम्पत्ति सम्भव होती है मगर इस बातको छोड़कर वह अन्य असद्भूत अर्थकी कल्पना करता है सो यह सामान्य छल हुआ । किसी वाक्यमेंसे किसी शब्दके दो अर्थ लगाकर और जो द्वय अर्थ नहीं है उस असिद्ध अनिष्ट अर्थको लगाकर गूढ़ बन्द करना यह तो हुआ वचन छल और सारे वाक्यके ही अर्थको दूषित करना यह हुआ सामान्य छल । तो यह सामान्य छल अयुक्त है क्योंकि हेतुमें दोष है । जो अनैकान्तिक आदिक कहे गए हैं वे दोष इस अनुमानमें दूसरेके द्वारा लगाये गए हैं । सो यहाँ हेत्वाभाससे दूषित किया

जाय तो यह ठीक है किन्तु सामान्य छलका प्रयोग अशोभनीय है ।

सामान्य छलकी सोदारण अयुक्तताका कथन—जैसे अनुमान बचाया कि विद्या आचरणकी सम्पत्ति ब्राह्मणमे ही होती है । ब्राह्मण होनेसे तो यह हेतु अनैकान्तिक दोषसे दूषित है । ब्राह्मण तो यह भी है और ब्रह्मण अत्व भी है । तो ब्राह्मणत्व दोनोंके समान होनेपर भी विद्या और आचरणकी सम्पत्ति कुलीनमे पायी गई । तो यह हेतु अनैकान्तिक दोषसे दूषित है । अनैकान्तिकपना प्रकट करना सामान्य छल नहीं कहलाता । अनैकान्तिक दोषका उद्घाटन करना प्राज्ञसम्मत है, समान छल और बात है । यदि अनैकान्तिक दोषके उद्घाटनको सामान्य छल कह दिया जाय तो अनेक अनुमानोंमें सामान्य छलका प्रसंग हो जायगा जैसे कहा कि शब्द अनित्य है प्रमेय होने से घटकी तरह । तो इस अनुमानमें प्रमेयत्व हेतु अनैकान्तिक दोषसे दूषित है । प्रमेय शब्द भी है और प्रमेय आकाश भी है, लेकिन जो जो प्रमेय होता है वह वह अनित्य होता है यह व्याप्ति तो नहीं बनती । शब्द प्रमेय है और उसमें अनित्यत्वका प्रयोग ठीक है । मगर जितने भी पदार्थ प्रमेय हों, वे सब अनित्य हों, वह बात नहीं बन सकती, आदिक वाक्यमें भी सामान्य छलका प्रसंग आ जायगा । यहाँ पर भी प्रमेयत्व किसी घट आदिकमे तो अनित्यपनेको सिद्ध करता है, पर आकाश आदिक चूँकि प्रमेय हैं और अनित्य नहीं मिल रहा है तो आकाशादिकमे अनित्यत्व न होने पर भी प्रमेयत्वपना पाया जाता है इसी तरहसे आचरण विद्या सम्पत्ति न होनेपर भी ब्रह्मणपना पाया जा रहा है ब्राह्मणत्व जातिका यह हेतु अनैकान्तिक दोषसे दूषित हो गया । तो अति सामान्य योगमें भी अनैकान्तिकपना होनेसे यह अनुमान दूषित हुआ है । तो सामान्य छल करके जीतकी व्यवस्था नहीं बनी किन्तु हेतुमे दोष देकर ही यह व्यवस्था बनी, तो जहाँ हेतु निर्दोष हो उससे तो अनुमानकी सिद्धि होती है, और जो हेतु निर्दोष नहीं उनसे शुद्ध अनुमानकी सिद्धि नहीं होती । सब सामान्य छल जीत और हारके लिए प्रयुक्त नहीं हो सकता ।

उपचार छलमे भी जयपराजयव्यवस्थानिवन्धताका अभाव—उपचार छल भी जीत हारकी व्यवस्थाका कारणभूत नहीं बनता । उपचार छलका लक्षण है कि घर्म विकल्पका निर्देश करनेपर अर्थके सद्भावका निषेध करना सो उपचार छल है, ऐसा योगोके न्याय सूत्रमें कहा गया है । जैसे—घर्मके क्रोशनादि विकल्प उपचार करके उसका निर्दोष करना किसीने कहा कि यह मच चिल्लाता है या गाता है । जैसे कही नाटक हो रहा है तो उस नाटकमें कोई पात्र ही तो गाता-ढ़े, पात्र ही-रोता है, सब कुछ करता है । यदि नाटक खेलते न बना तो लोग कहते हैं कि क्या रखा है वहाँ ? वहाँ का तो मच कोसता है । अथवा नाटक खेलते अच्छा बन गया तो कहते हैं लोग कि वाह ! कितना अच्छा मच था । मचने कितना सुन्दर नाटक गाया ? ऐसा कहनेपर उसमें जो मच शब्दका प्रयोग किया गया है वह प्रयोग करने वाले वादीने

तो उपचारसे किया है। क्या बोलने वाशा यह खूब नहीं जानता है कि यह मन्त्र, ये तखत आदिक वही कोसते हैं, किन्तु उन मन्त्रोंपर आकर धरुआ धरुआ करने वाले बालक यही गाते हैं यही कोसते हैं, लेकिन उपचारसे ऐसा कहा जाता है। तो वहाँ कोई यह कहे कि देखिये इनकी बुद्धि ये कहते हैं कि मन्त्र कोसता है। मन्त्र गाता है, अरे ये तखत, मन्त्र आदिक गा सकते हैं क्या? मन्त्रपर उपस्थित हुए पुरुष ही कोसते हैं और गाते हैं। इस तरह कहकर उसका गुस्सा बढ़ करना और उसका पराजय बलाना, अपनी जीतकी घोषणा करना यह सब क्या है? यह सब है एक उपचार छल। तो दाकाकारका यह अभिप्राय है कि जीत छलसे होती है। युक्तिसंगत बात, प्रमाणसिद्ध बात करनेका कोई महत्त्व नहीं है जब कि विजगीषाका प्रसंग हो वहाँ जीतहारका प्रसंग हो वहाँ तो छलसे काम लिया जायगा और छल ही घम है लेकिन जैन सिद्धान्त कहता है कि समर्थ वचन बोलनेसे जिसके वचनमें दोष आये वह दूषित हो गया, उसकी हार हो गयी और समर्थ वचन बोलनेसे जिसका साधन पुष्ट हो गया उसकी जीत हो गयी। तो यो सामान्य छलसे जैसे जीतहारका कारण न बने वचन छल इसी प्रकारसे यह उपचार छल भी जीतहारका कारण नहीं बनता। यद्यपि छल प्रयोग दूसरेकी हारके लिये बना दाकाकारके मनसे, क्योंकि जो वक्ताका अभिप्राय है उसका निषेध कर दिया? लेकिन यह विद्वानोंकी दृष्टिमें जीतका कारण नहीं बन सकता। विद्वानोंका तो एक ही निराद है कि वक्ताके अभिप्रायको पहिले देखो उसका उत्तरन न करे फिर दोष देखो। फिर जो उसमें दोष आये तब तो वक्ताकी हार है लेकिन अभिप्राय वक्ताका कुछ और है और उसको बदलकर वह अभिप्राय दूसरा जमा दे तो यों दोष देनेकी बातसे कोई उसकी जीत न मान लेगा?

गौण अर्थको प्रधान करके बनाये गए उपचार छलसे जातिवादीकी निग्रह—जैसे जब कोई विरपर टोकरी रखे हुए केला लादे हुए बेचनके लिए बैठा रहा है और वह कहता है केला लो केला। तो त्रिसे केला चाहिये वह यों बोलता है कि ऐ केला यहाँ आओ। और, उस कहने वालेकी कोई टोकदे कि अरे माई तुम केलाको कैसे बुला रहे? केला यहाँ आ हो कैसे सकता है? तो उसकी यह त छलमरी बात है। कौन नहीं जानता कि ऐ केला कहनेसे उसका अर्थ क्या है ऐ केला लाओ—यह कहना उपचार कथन है? उस उपचारकी बातका सन्देह कर कि केला यहाँ कहाँ आयगा? केला वाला आयगा। इस प्रकार अभिप्राय से उसके वचनको अभिप्रायमें घटित करता है तो यह उसका छल है। छलसे जीत बनेगी। जीत बनती है युक्तिसंगत वचन बोलनेसे, हेतु कहनेसे। शब्दका प्रयोग ही में दो तरहसे किया जाता है प्रधानरूपसे और गौणरूपसे। जो जिसने केला कहकर बुलाया उसे प्रधानरूपसे नहीं कहा, गौणरूपसे कहा। उस केला वालेकी केला उपचार करके कहा लेकिन कोई पुरुष गौण अर्थको तो छुपा दे और प्रधान लगा बैठे तो यह उसका छल है। कोई वचन प्रयोग प्रधानरूपसे किया जाता है,

कोई प्रतिवादी प्रधान अर्थको तो छुपा दे और गौण अर्थको आगे रख दे तो यह भी उसके लिए छद्म है, गौणार्थप्रामुख्यको उस समय उसमें कोई रूप दे तो यह कहलाता है छल । इस प्रकार कोई पुरुष प्रधानभूत वचन कहता है तो उस समय उसके प्रधान भावका तो हटा दे और गौण भावका उल्लेख करे तो यह उसका छल कहलाता है । जिस समय वक्ताने गौण अर्थका अभिप्रायमें लिया, जैसे कि कहा कि मच गाता । तो यह गौणरूपसे कह रहा है उपचारसे कह रहा है । उन अर्थको तो फाँ दिया गुप्त और कह बैठे बाह ! मच कहाँ गा रहा है, तो यह है उसका एक छल । तो ये गौण अर्थको प्रधानभूत अर्थ मानकर वचनका माधुष्यका निषेध करता है तो उस समय प्रतिवादीने अपने बुद्धि प्रतिपिद्धकी अपनेको निर्बुद्ध प्रसिद्ध किया दूसरे का अभिप्राय निषिद्ध नहीं हुआ ऐक्याभावों ऐसा कहनेपर जानते हैं कि हमका अभिप्राय क्या है ? तो लोगोको उसका दोष दे क क रक्का समझा करे या उसकी हार दिखावे ता यह बात न बन सकेगी । जैसा उनकी हारी जिसके वचन प्रमाणविद्ध है । जो जिसके प्रमाणमें छल होता है हार रक्की है । ता इससे जित और हारके निष्पत्ति लिये दाकाकार जो छल जाति निग्रह अद्विष्टा प्रयो करने और उसे तत्त्व सज्ञा दे फाँके जीत हारकी व्यवस्था बनाता है यह व की कुवृद्धि है ।

छलमात्रसे जय मानने वाले दार्शनिकके अनिष्ट प्रसङ्गका कथन—
दार्शनिक लोग आ महि के लिए तत्त्वकी सत्ता बनाते हैं । जैसे जैनसिद्धान्तमें तत्त्व ७ माने हैं जीव अजीव, आश्रय, चक्षु मन्वर निजग और मोक्ष । विस्तृत योगके यहाँ १६ तत्त्व माने जा रहे हैं किन्तु छल जाति निग्रह तत्त्व भी कहा गया है । तत्त्व वहाँ कृतत्वको भी कहते हैं क्या ? आत्महितके लिए जो उद्युक्त हों उनको ही तत्त्व कहा जाता है । तो इस प्रकार जो दाकाकार इन छलाँके द्वारा जय-विजयकी व्यवस्था बनाना चाहता है उसकी यह केवल एक अनुदारतापूर्ण वृत्तपत्ता है । यह दूरग प्रेरणा जानोये नहीं लग सकती है । और, जब बुद्धिमानोंमें छलाँका दोष न आया तो वे दयार्थ समझते हैं । जिसके युक्तिसंगत वचन हैं वह तो जीत है और जिसके युक्ति-विपक्ष वचन हैं उसकी पराजय हुई है, क्योंकि यदि छल जाति निग्रह स्थानोंका ही प्रयोग कर-करके कोई जीत-हारकी व्यवस्था बनाये अथवा गौण अर्थ जिस वक्ताके अभिप्रायमें है उसका निषेध करके मुख्य अर्थकी बात से और रूप दे या मुख्य अर्थका निषेध करके गौण अर्थकी बात समझ रूप दे, यदि इतने मात्रमें दूसरेका निग्रह होता है, पराजय होती है, तो भला यह योग जय अर्थपूर्ण वादियोंके प्रति मुख्य रूपसे प्रमाण आदिबके प्रतिषेधको करने निग्रह करता है उनकी हार बनाना है तो अन्यथायकी यह बात भी तो सम्यक्वहारसे, प्रमाण आदिबके तो उसे मान लिया ना, फिर इतने मात्रसे प्रतिवादीकी पराजय मान ली गई है तो अपने दाकाकी सिद्धि से ही दूसरेकी पराजय होती है, यह बात फिर लुप्त हो जायगी । वास्तविकता यह है कि अपने दाकाकी सिद्धि से ही स्वसिद्धान्तकी जीत है और दूसरेकी पराजय है । वहाँ तत्त्व

छल प्रयोगके सम्बन्धमें दर्शाया किया और यहाँ सिद्ध किया गया कि आत्मा की सिद्धि से ही जीतकी व्यवस्था है और दूसरेके पक्षमें दोष देनेसे पराजयकी व्यवस्था है। छल मात्रसे जय और पराजयकी व्यवस्था नहीं बनती।

जातिमात्रसे जय-पराजय व्यवस्थाके अभावका प्रतिपादन—जिस प्रकार छल मात्रसे जय-पराजयकी व्यवस्था नहीं है उसी प्रकार जाति मात्रसे भी जय पराजयकी व्यवस्था नहीं होती। जातिका सामान्य लक्षण कहा गया है कि साधर्म्य और वैधर्म्यसे दूषण देनेको जाति कहते हैं। याने सहस्रता और विमहसता प्रदीक्षित करके बादीके कहे हुए वचनमें दूषण देनेको जाति कहते हैं। यह जातिका सामान्य लक्षण है। जातिके भेद अनेक होते हैं, उन सब भेदोंमें यह लक्षण पहुँच गया इसी लिए इसे सामान्य लक्षण कहा है। जाति अनेक होती है और जातिकी अनेकता भी सहस्रता और विमहसताके दिखानेके दूषणके भेदसे होती है। इसीको योग सिद्धान्तमें न्याय भास्करने कहा कि साधर्म्यसे दूषणमें अनेक विकल्प बनते हैं। उन विकल्पोंके भेदसे जातिमें अनेकता बनती है और वे सब जातियाँ विविधके प्रयोगपर जिसमें साध्य विधिरूप हो उस हेतुके प्रयुक्त करते समय २४ प्रतिषेध हेतु वाली जातियाँ होती हैं वे २४ प्रकारकी हैं साधर्म्यसमा, वैधर्म्यसमा, उत्कर्षसमा, अपकर्षसमा, वर्ण्यसमा, अवर्ण्यसमा, विकल्पसमा, साध्यसमा, प्राप्तिसमा, अप्राप्तिसमा, प्रसंगसमा, प्रतिवृत्तसमा, अनुपपत्तिसमा, सशयसमा, प्रकरणसमा, ग्रहेतुसमा, अर्थान्तिपमा, अविशेषसमा, उपपत्तिसमा, उपलब्धिसमा, अनुपलब्धिसमा, नित्यसमा, अनित्यसमा, कार्यसमा।

साधर्म्यसमा जातिका परिचय—उक्त २४ प्रकारके प्रतिषेध हेतु जातियों में जो प्रथम साधर्म्यसमा जाति है उसके सम्बन्धमें योगसिद्धान्तमें न्याय भास्करने इस प्रकार कहा है कि सहस्रतामें साध्यका उपसंहार किवा जानेपर साध्यधर्मसे विपरीत की उपपत्तिसे साध्यके साध्यधर्मसे प्रतिवाद के द्वारा दूषण देना यह साधर्म्यसमा प्रतिषेध कहलाता है। इसका उदाहरण है कि जैसे किसीने प्रयोग किया कि आत्मा क्रियावान है, क्योंकि क्रियाके हेतुभूत गुणका आश्रय होनेसे। यहाँ क्रियाका हेतुभूत गुण है प्रयत्न और प्रयत्नका आश्रयभूत है आत्मा। इस कारणसे आत्मा क्रियावान है। जो जो क्रियाके हेतु गुणोंका आश्रय रहता है वह वह सब क्रियावान है। जैसे लोढ़ा पत्थर आदिक। छोटे छोटे ककड ये क्रियाके हेतुभूत गुणोंके आश्रय वाले हैं। तो ये क्रियावान हुए ना। इसी प्रकार आत्मा भी क्रियाके हेतुभूत प्रयत्न नामक गुणका आश्रय है इस कारण आत्मा भी क्रियावान है। इस तरह साध्यका धर्मय दिखाकर इस साध्यके उदाहरण द्वारा साध्यका उपसंहार किया गया तो उस समय प्रतिवादी साध्यधर्मके विपरीत बातकी उपपत्ति दिखाकर साध्यके उदाहरणसे ही बादीके वचनको दूषित करता है वह किस प्रकार? प्रतिवादी उस समय प्रयोग करता है कि आत्मा निष्क्रिय है क्योंकि बिभुद्रव्य होनेसे। जो जो बिभु

द्रव्य होता है अर्थात् सर्वव्यापक द्रव्य होता है वह वह निष्क्रिय होता है । जैसे आकाश साक्षात् सर्वव्यापक है अतएव वह भी निष्क्रिय है । इस प्रकार साधर्म्यके रूपसे अन्य अनुमान बनाकर साधर्म्यका उदाहरण ही देकर वादीके वचनका खण्डन किया गया है, तो यहाँ साधर्म्यसम जातिके प्रयोगसे वादीको हरा देनेका प्रयत्न किया गया है । तो योग सिद्धान्तका कहना है कि वादविवादमें साधर्म्यसमा जातिका प्रयोग करके वादीको हराया जा सकता है और इस तरह अपनी जीत और दूसरेकी हार करनेका कारण यह जाति है । कोई कहे कि क्रियावानकी सदृशता होनेसे क्रियावान तो होता रहे और निष्क्रियवानकी सदृशता होनेसे निष्क्रिय न हो तो ऐसा कहनेपर कहते हैं कि उसमें और इस उदाहरणमें कोई विशेष अन्तर नहीं है । क्रियावानकी सदृशतासे क्रियावान तो हो जाय और निष्क्रियताकी सदृशतासे निष्क्रिय न हो ऐसी कोई बात नहीं है । जैसे कि वादीने आत्माको क्रियावान सिद्ध करनेके लिए हेतु दिया था और उसका सपक्ष साधर्म्यका उदाहरण दिया था उसके विरोधमें प्रतिवादीने जो अनुमान बनाया था वह निष्क्रिय सिद्ध करनेके लिए इसी प्रकारका विधिरूप साध्यका अनुमान बनाया है । तो देखिये जैसे वादीने साधर्म्यका उदाहरण देकर आत्माको क्रियावान सिद्ध करनेके लिए अनुमान किया है तो उसका ही प्रतिषेध करनेके लिए अनुमान किया है तो उसका ही प्रतिषेध करनेके लिए प्रतिवादीने साधर्म्यका उदाहरण देने वाले हेतुसे अनुमानसे आत्माको निष्क्रिय सिद्ध किया है । अब यहाँ वादी यह तो कह नहीं सकेगा कि क्रियावानकी सदृशतासे आत्मा क्रियावान तो बन जायगा, पर निष्क्रियताकी सदृशतासे आत्मा निष्क्रिय न बन सकेगा । यह बात क्यों नहीं कही जा सकती है ? क्योंकि दोनों अनुमानोंमें साधर्म्यकी समानता है । तो यो वादीके अनुमानमें साधर्म्य सम दूषणमात्र लगाया गया । आत्माको क्रियावान साध्य करनेपर क्रियाके हेतुभूत गुणोंकी आश्रयता रूप हेतुकी अपने साध्यके साथ व्याप्ति विभु होनेके कारण निष्क्रियताकी सिद्धि होनेमें निराकृत नहीं हो पाती है और न यह भी बात हो सकती है कि कोई कहे कि व्याप्तिका विच्छेद मत हो और व्याप्तिमें दूषण लग जाय तो यह भी बात सम्भव नहीं क्योंकि साध्य और साधनकी व्याप्तिका निराकरण करनेमें समर्थका ही दोषरूपसे निराकरण किया गया है यहाँपर आत्माको क्रियावान सिद्ध करनेके लिये जो हेतु दिया था । अनुमान साधन गया था तो उसको प्रतिवादीने दोषापट्टी करके भले हो साधर्म्यसम दूषण बना दिया हो तो इतने मात्रसे वादीकी हार हो जाय और इस जातिके प्रयोगसे प्रतिवादीकी जीत हो जाय ऐसी बात नहीं है । यदि व्याप्तिको निराकृत करनेके लिए समर्थ कोई वचन हो तो प्रतिवादीको जो इष्ट है उस जीतहार की व्यवस्था बन सकती है यो जातिका प्रयोग करके दूसरेका पराजय करा देना यह बात बुद्धिमानोंकी गोष्ठीमें सम्भव नहीं है । तो साधर्म्यसमा जातिके द्वारा भी जय और पराजयकी व्यवस्था नहीं बन सकती ।

साधर्म्यसमा जातिका और भी विशिष्ट परिचय—शकाकार साधर्म्य-

समा जातिसे जीत-हारकी व्यवस्था बना रहा है। साक्षात्कारके सिद्धान्तमें यागिककार तो यह कहता है कि सदृशतासे साध्यका उपसंहार करनेपर सदृशतासे विपरीतकी मद्दततासे उदाहरण देकर दूषण देना और वैधर्म्यसे साध्यका उपसंहार करनेपर उभ वैधर्म्यकी सदृशतासे दूषण देना इसका नाम साधर्म्यसमा है अर्थात् जब कोई एक अल्प व्याप्ति वाला, विधिमार्ग वाला साधर्म्य सदृशता दिवाकर साध्यका उपसंहार करे तो उसके प्रति यदि कोई उस साधर्म्यसे विपरीत अन्य साधर्म्य दिवाकर दूषण दे तो साधर्म्यसमा है अथवा किमीने विसदृशतासे साधर्म्यका उपसंहार किया तो विसदृशताके ही दृष्ट्ये उदाहरण देकर साधर्म्यरूपसे दूषण देना इसका साधर्म्यसमा कहते हैं। जैसे यादीने कहा कि शब्द अनित्य है, उत्पत्त्य धर्मवाला होनेसे घट-पट आदिबकी तरह। ऐसा यादीके द्वारा कहे जानेपर दूसरा जातिवादी प्रतिकूल होकर कथनको परिवर्तित कर देता है—कहता है, दूषित करता है कि यदि अनित्य घटकी सदृशतासे यह शब्द अनित्य है तो नित्य भी आकाशके साथ इसकी असमूतत्व हेतुमे सदृशता बनती है, तो शब्द नित्य द्रव्य भी सिद्ध होता है। यहाँ यादीने कहा था कि शब्द अनित्य है उत्पत्ति धर्मवाला होनेसे। जो अनित्य नहीं होता है वह उत्पत्ति धर्मवाला नहीं होता है, जैसे कि आकाश। ऐसा यादीने कहा तो प्रतिवादी, जातिवादी उसे दूषित करता है कि यदि नित्य आकाशका विसदृशतासे शब्द अनित्य है तो उसका साधर्म्य भी आकाशके साथ असमूतत्वका है। इस कारण यह नित्य प्राप्त हो जायगा। यदि कहो कि आकाश के साथ शब्दका साधर्म्य पाया जाता है तो भी नित्य नहीं होता है। तो फिर यह न कहना चाहिये कि अनित्य घटकी सदृशतासे और नित्य आकाशकी विसदृशतासे शब्द अनित्य होता है। यहाँ यादीने किमीसे यह कहा कि शब्द अनित्य होता है उत्पत्ति धर्मवाला होनेसे जैसे कि घट और साथ ही यह यह भी कह रहा है कि आकाश जैसे कि अनित्य भी नहीं है, उत्पत्ति धर्म वाला नहीं है, तो जो अनित्य नहीं होता वह उत्पत्ति धर्म वाला नहीं होता, जैसे कि आकाश। तो यो कहनेपर, आकाशकी विसदृशता बताने पर फिर तो जैसे आकाश असमूत है ना तो शब्द भी असमूत माना जाता मो आकाशकी तरह शब्द नित्य बन पड़ेगा, लेकिन अब जब आकाशसे विसदृश है ऐसी बात कहकर शब्दको तो अनित्य कहा और उसे ही असमूत बताये सकाकार अथवा आकाशका गुण शब्द मानने वाले शब्दको असमूत बताते ही हैं तब फिर उन्हींके ही कथनसे साधर्म्यसमा जातिके द्वारा दूषण आ गया। अतः ऐसी साधर्म्यसमा जाति कहकर जातिवादीकी जीत बनती है और यादीकी हार बनती है। ऐसा वह कहता है लेकिन साधर्म्यसमा जातिसे कहनेपर फिर तो आकाशके विरुद्ध जैसे शब्द अनित्य है तो आकाशके विरुद्ध शब्दको असमूत न रहना चाहिये, मूर्त हो जाना चाहिए। किन्तु आकाश गुणवादी ऐसा मानता नहीं। अतः साधर्म्यसमा जाति जब और पराजयकी व्यवस्थाका कारण नहीं है।

वैधर्म्यसमा जातिका परिचय—वैधर्म्यसमा जातिकी बात सुनो वैधर्म्यसमा जातिमें क्या होता है कि वैधर्म्यसे, विसदृशतासे साध्यका उपसंहार करनेपर साध्य धर्म

की विपरीततासे वैधर्म्यके द्वारा ग्रथवा साधर्म्यके द्वारा दूषण दिया जाता है । जैसे कि आत्मा निष्क्रिय होता है वह व्यापक नहीं होता जैसे लोष्ठ आदिक । और, आत्मा है विभु, इस कारण निष्क्रिय है ऐसा दादीने कहा तो दूसरा प्रतिवादी ग्रथवा जातिवादी धोलता है कि आत्माके निष्क्रिय होनेपर फिर क्रिया हेतुरूप जो गुण प्रयत्न है, उसका आश्रयपना न हो सकेगा आकाशकी तरह, और प्रयत्न गुणका आश्रय है आत्मा । जो लोग आत्माको विभु निष्क्रिय मानते ऐसे वैशेषिक सिद्धान्तवादी भी आत्माको प्रयत्न गुणका आधार मानते हैं । तो यदि आत्मा निष्क्रिय है व्यापक होनेसे, तो फिर आत्मा में प्रयत्न नहीं आ सकता है और प्रयत्न आत्मामें माना गया है इस कारण यह निष्क्रिय नहीं है यह तो हुआ वैधर्म्यसे दूषण देना अब साधर्म्यसे दूषण देना सुनिये । वह यो है कि आत्मा क्रियावान ही होता है, क्योंकि क्रियाके हेतुभूत प्रयत्न गुणका आश्रय होनेसे जो जो क्रियावान होता है वह क्रियाके हेतुभूत प्रयत्न गुणका आश्रय होता है । जैसे लोष्ठ आदिक । और, आत्मा भी क्रियावान है । क्रिया हेतुका गुणका आश्रयभूत है इस कारण क्रियावान ही है यो वैधर्म्यसम जातिके द्वारा दादीकी हार की गई है, ऐसा यह मानना है जातिवादी, लेकिन यह बात युक्त नहीं घटित होती । कारण यह है कि यदि कोई अनुमान गलत होता है तो हेत्वाभास आदिक कोई बात घटित होती है तब अनुमान गलत होता है । उसके लिए वैधर्म्यसमा जाति नामकी कोई जाति कल्पन की जाय और उससे दूषितकी जाय सो बात नहीं बनती । दादीने जो आत्माको निष्क्रिय सिद्ध करनेके लिए विभु हेतु बताया था सो आत्मामें विभुता है ही नहीं । तब यह असिद्ध हेत्वाभास हो गया और क्रिया हेतु गुणाश्रयताके कारण क्रियाश्रय होनेसे अनुमान दाबित हो गया । उन्नीके बलपर यह माधर्म्यसमा वैधर्म्यसमा जाति लगाई जा रही है तो मूल दूषण तो हेत्वाभासका है । अब हेत्वाभाससे ही अनुमान दूषित हो गया । वैधर्म्यसमा जातिकी कल्पना करनेकी आवश्यकता नहीं है ।

उत्कर्षसमा जातिका परिचय—उत्कर्षसमाका लक्षण सामान्यरूपमें न्याय-सूत्रमें यो कहा है कि साध्य और दृष्टान्तमें धर्मके भेदमें धर्मके समारोपसे और दोनों ही साध्य होनेसे उत्कर्षसमा अन्वयसमा वष्यसमा अवर्ण्यविकल्पसमा व साध्य-गमा जाति हुआ करती है । याने इन जातियोंके बननेमें मूल कारण यह है कि साध्य और दृष्टान्तमें धर्मका समारोप किया गया है और दोनों प्रकारसे साध्य बनाए गए हैं उनसे फिर ये उत्कर्षसमा आदि जातियां बनती हैं । इनमेंसे उत्कर्षसमा जातिका लक्षण देखिये । साध्यमें दृष्टान्त धर्मका समारोप करने वालेमें जिस कारणसे समारोप किया जा रहा है वह उत्कर्षसमा जाति है । जैसे किसीने अनुमान बनाया कि आत्मा क्रियावान है क्रियाके हेतुभूत प्रयत्नका आश्रय होनेसे लोष्ठकी तरह । ऐसा कहनेपर प्रतिवादी दूषण देना है कि क्रियाका हेतुभूत प्रयत्न गुणका आश्रय होनेसे लोष्ठकी तरह आत्माको क्रियावान यदि सिद्ध किया जा रहा है तो लोष्ठकी तरह आत्माको स्पर्शवान भी हो जाना चाहिए । यह उत्कर्षसमा जातिमें दादीकी दूषण

दिया जा रहा है। जैसे कि बादीने कहा कि आत्मा क्रियावान् है, क्योंकि क्रियाका हेतुभूत प्रयत्न नामका गुण आत्मामें है जब कि आत्मामें प्रयत्न गुण है तो उस प्रयत्न गुणका काम होगा क्या ? क्रिया होगी। क्रिया प्रयत्न साध्य होती है। यों आत्मा क्रियावान् बन गया तो वहाँ प्रतिवादी दूषण देते हैं कि यदि क्रियाके हेतुभूत गुणका आश्रय जीव है, लोष्ठकी तरह और इसी कारण क्रियावान् है। तो जैसे लोष्ठका उदाहरण देकर आत्माको क्रियावान् सिद्ध किया है तो ऐसे ही, लोष्ठका उदाहरण लेकर आत्माको स्पर्शवान् भी हो जाना चाहिये। देखिये जैसे लोष्ठ क्रियावान् भी है, स्पर्शवान् भी है, तो लोष्ठका उदाहरण जिसके लिये दिया जा रहा है वह आत्मा क्रियावान् भी हो और स्पर्शवान् भी बन जाय। यदि स्पर्शवान् नहीं माना जाता है तो आत्माको क्रियावान् भी न माना जाना चाहिए क्योंकि लोष्ठके दृष्टान्त की अविवेकता है। क्रियाके हेतुभूत प्रयत्न गुणके आश्रयत्व नामक हेतुकी समानता है। लोष्ठ भी प्रयत्न गुणका आश्रय है, आत्मा भी प्रयत्न गुणका आश्रय है तो लोष्ठकी तरह जैसे आत्मा क्रियावान् बना तो फिर लोष्ठकी तरह आत्मा स्पर्शवान् भी हो जाय, वहाँ भी यह कहा जा सकता कि आत्मा स्पर्शवान् है, क्योंकि क्रियाके हेतुभूत प्रयत्न गुणका आश्रय होनेसे। तो हम उत्कर्षसमा जातिमें, साध्यमें द्रष्टान्त धमका समारोप करके उसके अविवेक और कुछ भी सिद्ध किया जा रहा है, तो उसे उत्कर्षसमा जाति कहते हैं। तो यहाँ लोष्ठके उदाहरणसे जैसे आत्माको क्रियावान् सिद्ध किया जा रहा है इसी तरह लोष्ठकी तरह आत्मा स्पर्शवान् भी बन जाय और यदि स्पर्शवान् न माने आत्माको तो आत्माको क्रियावान् भी न मानना, क्योंकि हेतु तो दोनों जगह समान घट जाता है।

अपकर्षसमा जातिका परिचय—अब अपकर्षसमा जातिके सम्बन्धमें सुनिये अपकर्षसमा जातिका सिलसिला रखकर जो लोग उस पक्षमें ही क्रियावान् जीवके साधनका प्रयोग करनेपर साध्यमें साध्यविनिष्ट धर्ममें धर्मके अभावको दृष्टान्तमें आरोपित करते हुए बोलता है तो वह अपकर्षसमा जातिको बजाता है। जैसे यह कहा गया कि जैसे लोष्ठ क्रियाका आश्रयभूत है और अव्यापक देखा गया है, तो उसीकी तरह आत्मा असर्वगत भी बन जाय। विपर्ययोंमें अर्थात् सर्वगतपक्षमें बादीके द्वारा विशेष ही वाच्य होना चाहिए। तो यह अपकर्षसमा जाति भी अपकर्षसमा जातिके कारण बादीके बचनको दूषित नहीं करती, किन्तु हेतुमें ही कोई कमी रह जाती है उस हेत्वाभासके कारण अनुमान दूषित होता है।

वर्ण्यसमा व अवर्ण्यसमा जातिका वर्णन—अब परखिये वर्ण्यसमा और अवर्ण्यसमा नामकी जाति। वर्ण्यसमा प्रत्यक् है, अवर्ण्य समाजाति प्रत्यक् है। वर्ण्य कहते हैं प्रसिद्ध करने योग्यको और अवर्ण्य कहते हैं प्रसिद्ध न करने योग्यको। तो वर्ण्यके साथ जो समान हो उसे कहते हैं वर्ण्यसमा जाति और जो अवर्ण्यके साथ समान हो उसे कहते

है अवर्ण्यसमा जाति, जैसे कि इसी साधनके कहे जानेपर कि आत्मा क्रियावान है, क्रिया के हेतुमूल प्रगल्भ गुणका आश्रय होनेसे, तो इस साधनके जानेपर दूसरा प्रतिवादी अथवा जातिवादी उसे दूषित करता है कि यदि आत्मा क्रियावान वर्ण्य है, साध्य क्रियावान तो लोष्ठ आदिक भी साध्य हो जायें, पक्ष हो जाय । यदि लोष्ठ आदिक अवर्ण्य - व्यापनीय नहीं हो रहे तो आत्मा भी अवर्ण्य हो जाय । प्रसंगसे साध्य बननेगा - कि हेतुकी तो दोनों जगह समानता है । यह वर्ण्यसमा और अवर्ण्यसमा जातिसे प्रगल्भ वक्तव्य चल रहा है, किसी भी प्रतिज्ञाको सिद्ध करनेके लिए जो हेतु दिया गया है और उसका जो दृष्टान्त दिया गया है तो उसमें यह जातिवादी यह वक्तव्य बना है कि वह प्रतिज्ञा वर्ण्य है या अवर्ण्य, मायने प्रसिद्ध करने योग्य है या प्रसिद्ध करने योग्य है? लोगोंको जताये जानेके लिए है, या छुगानेके लिए है? यदि कहो कि लोगोंको जतानेके लिए है तब फिर दृष्टान्त भी जतानेके लिए हो जाय, क्योंकि हेतु जैसे नामे पाया जा रहा है ऐसे ही दृष्टान्तमें भी पाया जा रहा है । तो पक्षकी तरह फिर दृष्टान्त बन गया । जैसे पक्षको, प्रतिज्ञाको आगे आगे रखते हो वहाँ साध्य को सभामें सिद्ध करते हो इसी तरह मूल बात, आगे रखनेकी बात, सभामें जाहिर करनेकी बात दृष्टान्त भी बना दो और यदि कहो कि साध्य अवर्ण्य है तो दृष्टान्त अवर्ण्य है, प्रसिद्ध करने योग्य नहीं है, दुनियाको सही जताने योग्य नहीं है । यदि पक्ष वर्ण्य है तो दृष्टान्त भी वर्ण्य होना चाहिये । इस तरह वर्ण्य समाजाति और अवर्ण्य समाजाति में साध्यकी सिद्धि न हो पायगी ।

वर्ण्यसमा और अवर्ण्यसमाजातिकी दूषणाभासता—उक्त प्रकार वर्ण्यसमा और अवर्ण्यसमा जातिका वर्णन करने में लेकिन अनुमान इस जातिके कारण दूषित हो गया भी बात नहीं किन्तु हेतुमें ही किसी प्रकारका दूषण है सो उस हेतुभासके कारण अनुमान दूषित होगा । वहाँ जातिके माननेकी जरूरत नहीं है और इस तरह वर्ण्यसमा और अवर्ण्यसमा बताकर यदि किसी साध्यका, पक्षका अनुमानका खण्डन कर रहे हो तो कोई भी अनुमान बन नहीं सकता, क्योंकि जो भी अनुमान बनेगा उसका कोई दृष्टान्त होगा । तो यहाँ भी यह प्रश्न किया जा सकेगा कि वक्तव्यो प्रतिज्ञा वर्ण्य है या अवर्ण्य दुनियामें प्रसिद्ध करने योग्य है या अपनीय है । यदि प्रसिद्ध करने योग्य है तो फिर साध्यकी तरह, उस पक्षकी तरह इस दृष्टान्त को भी उनी दर्जेमें प्रसिद्ध करने योग्य करियेगा । दृष्टान्तको जरा सा कहकर फिर उसकी अपेक्षा करके आगे मत बढ़िये । जैसे प्रतिज्ञाको मुख्य बताया है, सिद्ध करने योग्य बताया है तो इसी प्रकार इस दृष्टान्तको भी सिद्ध कर योग्य कर लीजिए । व्यापनीय बना लीजिए । और यदि दृष्टान्त अवर्ण्यनीय है, प्रसिद्ध करने योग्य नहीं है तब साध्यकी भी अवर्ण्य कर लीजिए इसे भी प्रसिद्ध मत करिये, इसे भी लोगोंको न जनाइये । तो इस तरह वर्ण्यसमा और अवर्ण्यसमा जातिके द्वारा किसीके खण्डन करने पर फिर तो कोई भी अनुमान न बन सकेगा । तो वर्ण्यसमा और अवर्ण्यसमा जातिके

द्वारा अनुमानका निराकरण न होगा, किन्तु वादीने जो अनुमान कहा है उसमें हेतु-
भास निरगुण पक्षभास निरगुण, तब तबकर वह अनुमान दूषित हो सकती है। तो
अब हेतुभास प्रादिकों के द्वारा अनुमान दूषित था तब फिर उसमें ही दूषित कहलाया
वध्यसमा प्रवध्यसमा जानि योत्रपर जय और पराजयकी व्यवस्था न बनायी जा
सकेगी, किन्तु प्रमाण और प्रमाणात्मा सिद्ध करके ही जय पराजयकी व्यवस्था
बनाई जा सकती है।

विकल्पसमा जातिका परिचय—योग सिद्धान्तमें एक विकल्पसमा नामकी
जाति मानी गयी है। विस्तारका अर्थ है विशेष अथवा भेद। जो साध्यरूप धर्मका
विकल्प है, उसको अन्य धर्मके विकल्पमें दूषित करने वाले पुरुषके विकल्प समाजाति
बनती है। जैसे कि हम ही अनुमानमें कि हममें क्रियाकी आश्रय है क्योंकि क्रियाके
हेतुभूत गुणका आश्रय होनेमें। तो हम ही भाषनके कहनेपर प्रतिवादी अथवा जाति-
वादी दूषण देता है कि जो साधन बनाया गया है कि आत्मा क्रियाके हेतुभूत गुणमें
युक्त है, तो क्रियाका हेतुभूत गुण है प्रयत्न। उस प्रयत्नसे युक्त जिनकी भी वस्तुमें हैं
उन्हींमें कुछ तो गुरु (वजनदार) दिखते हैं जैसे कि गोष्ठ आदिक और कुछ चीजें लघु
दिखती हैं जैसे कि वायु। तो क्रियाके हेतुभूत गुणसे युक्त होकर भी कुछ तो क्रियाका
आश्रयभूत होता है जैसे गोष्ठ आदिक, और कोई निष्क्रिय भी होता है जैसे कि
आत्मा। तो हम जानमें साध्य विशिष्ट धर्म हुआ क्रियावानपना तो यहाँ क्रियामें भेद
हालकर अन्य धर्मके भेदसे दाप दिया गया है। जैसे कि जो जो प्रयत्न गुण वाले हैं
वे गुरु (वजनदार) भी दिखते और लघु भी दिखते। अब यहाँ गुरु लघुकी कोई
चर्चा तो न थी लेकिन हम जानिके द्वारा दूषण दिया जा रहा है। और यह बात
स्पष्ट भी है कि प्रयत्न गुण याने अर्थात् चलन चलन क्रिया करने वाले पदार्थोंमें कुछ
पदार्थ गुरु (वजनदार) हैं जैसे गोष्ठ आदिक और कुछ पदार्थ लघु हैं जैसे वायु। तो
इसी तरह क्रियाके हेतुभूत गुणसे सहित होकर भी कुछ पदार्थ हुए क्रियावान
और कुछ पदार्थ हुए निष्क्रिय, तो हममें क्या प्राप्ति? अन्य धर्मोंमें भी तो यह
द्विधा भेद देया गया है। इस तरहसे साध्यधर्ममें अन्य धर्मके विकल्प उठा उठाकर
दूषण देवे तो वह विकल्पसमा जाति कहलाती है। लेकिन ऐसी विकल्पसमा जाति
उठाकर अनुमात ही दूषित बनाया जाय तो इस तरह सब्बा अनुमान भी दूषित बन
सकता है।

साध्यसमा जातिका परिचय—अब एक जाति मानी गई है साध्यसमा
जाति। जातिवादने कहा है कि साध्य हुआ करता है प्रतिज्ञा, हेतु, इष्टान्त, उपनय,
मिगमन। इन सब अवयवोंसे जोड़ रखने वाला है साध्यधर्म। जिस किसी भी अनुमान
में जो साध्य बनाया गया है वह साध्यरूप धर्म प्रतिज्ञा हेतु, उदाहरण, उपनय और
निगमन सबके साथ मेल रखता है। तो पाँचा अवयवोंके साथ योग रखने वाला धर्म

साध्य होता है उस ही को दृष्टान्तमें आरोपित करनेपर साध्यसमा जाति बनती है। जैसे कि उसी अनुमानमें कि आत्मा क्रियावान है, क्रियाके हेतुभूत प्रयत्नगुणका आश्रय होनेसे। तो अब इस साधनके बोलनेपर प्रतिवादी, जातिवादी बोलता है कि तो जैसे लोष्ठ है वैसे ही आत्मा मान लो क्योंकि दृष्टान्तमें लोष्ठका दृष्टान्त दिया है। तो जैसा जैसा लोष्ठ है वैसे ही वैसे आत्मा मान लिया जाय तो जैसा जैसा आत्मा है तैसा ही यह लोष्ठ भी हो जाय तो यहाँ सक्रिय यह साध्य बनाया है तो जैसे कि आत्माके लिए सक्रिय साध्य किया गया है ऐसे ही लोष्ठके लिए भी वह सक्रिय साध्य बन गया। तो अब किसको सिद्ध किया जा रहा है ? यह विवाद हो गया। लोष्ठमें साध्य सिद्ध किया जा रहा, क्योंकि अब तो यहाँ यह दृष्टि होगी कि जैसा लोष्ठ है वैसे ही आत्मा है। और फिर जैसा आत्मा होगा वैसे ही लोष्ठ होगा। तो अब लोष्ठ तो साध्यका लक्ष्य नहीं है, पक्ष नहीं है यहापर कि लोष्ठको क्रियावान सिद्ध किया जा रहा हो सो लोष्ठ क्रियावान जैसे साध्य नहीं है इसी प्रकार आत्मा भी क्रियावान साध्य मत हो। यहाँ दृष्टान्तको और पक्षको एक कोटिमें रखकर दोनोंमें साध्यकी बात कहो जा रही है, पर आत्माको सक्रिय बनाना साध्य है। लोष्ठको सक्रिय बनाना साध्य नहीं है, किन्तु यहाँ पक्ष और दृष्टान्त हों गए बराबरके। अब जैसे लोष्ठ साध्य है सक्रिय होना उसी प्रकार आत्मामें भी क्रियावान होना साध्य है और, जैसे आत्माको क्रियावान सिद्ध करना साध्य है इसी प्रकार लोष्ठमें भी क्रियावान होना साध्य बन लायगा। और लोष्ठ यदि क्रियावान साध्य नहीं बताते तो आत्मामें क्रियावान साध्य मत हो और यदि आत्माको क्रियावान साध्य कहते हो तब फिर कोई विशेष अन्तर बताना चाहिये। इस प्रकार यह साध्यसमा जाति बताई गई है।

उक्त जातियोकी दूषणाभासता तथा जातिमात्रसे जय पराजयकी अप्रमिद्धि — इन सब जातियोमें अर्थात् उत्कर्षसमा, अपकर्षसमा, वर्ण्यसमा, अवर्ण्यसमा, विकल्पसमा और साध्यसमा इन जातियोमें दूषणाभासता है। यद् दूषण नहीं है, यहाँ झूठा दूषण लगाया जा रहा है, क्योंकि सद्भूत साधनमें जो कि दृष्टान्त आदिक सामर्थ्यसे युक्त हैं, अब ऐसे साधनके होनेपर किया क्या गया था, यह कि साध्य और दृष्टान्तमें धर्मसाध्यके विकल्प बना दिये थे। तो साध्य अथवा दृष्टान्तमें धर्म विकल्प कर देने मात्रसे प्रतिषेध नहीं किया जा सकता। जहाँपर लौकिक या अलौकिक पुरुषोमें बुद्धिसाम्य हो उस ही को तो दृष्टान्तमें रखा जाता है। वह साध्य कैसे बनेगा ? कोई भी अनुमान बोला गया है, वादीने बोला है तो उस अनुमानका समर्थन करनेके लिए जो दृष्टान्त देगा वह दृष्टान्त वादीकी बुद्धिमें भी जच रहा है और प्रतिवादीकी बुद्धिमें भी जच रहा है। जब बुद्धिमें वह दृष्टान्त जच रहा है। तो अब साध्य बनानेका प्रसंग क्या है ? साध्य तो उसे बनाया जाता है जो कि असिद्ध हो, दृष्ट हो, अवाधित हो। जब दृष्टान्तवादी व प्रतिवादीकी सम्मतिसे ही सिद्ध है

तो उसको साध्य बनाकर विवरूप उठाकर फिर उसमें इन जातियोंका रूपण देना, यह भी सगत नहीं है। तो प्रथम तो यह बात है। दूसरी बात यह है कि यह जो जातिरूप रूपण बनाया गया है वह रूपण जातिके कारण न बनेगा। किन्तु हेतु कृता हो पक्षामास ही, जो इससे पहिले बताया गये हैं हेत्वाभास आदिक वे रूपण होते ही तो उससे अनुमान निराकृत होता है। जातिमात्रसे अनुमानका निराकरण नहीं किया जा सकता है। त्रिन आभासोंसे दूसरोंके अनुमानका निराकरण होता है उनका वल्ल विरोधरूपसे किया ही गया है। तो जय और पराजयकी व्यवस्था प्रमाण और प्रमाणाभाससे होती है जातिके कारण नहीं। वादीने प्रमाण उपस्थित किया, उसपर प्रतिवादीने दोष डाला, उस दोषको अगर दूर कर सके तो वादीकी जीत है, प्रतिवादीकी हार है। और उस दोषको वादी दूर न कर सके तो प्रतिवादीकी जीत है और वादीकी हार है। निती वादीने प्रमाणाभास ही डाल दिया और उसमें दोष प्राप्तवादीने दिखाया। जब उस दोषको अगर नहीं टाल सकता तो प्रमाणाभासवादी की हार है प्रतिवादीकी जीत है। तो जय पराजयकी व्यवस्था प्रमाण, प्रमाणाभासमें रूपण आने न आनेके बलपर है कहीं जातिके द्वारा नहीं। जैसे छलसे बुद्धिमानोंकी दृष्टिमें जीतहार नहीं है इसी प्रकार जाति उपस्थित करके भी बुद्धिमानोंकी दृष्टिमें जीत और हार नहीं होती।

प्राप्तिसमा व अप्राप्तिसमा जातिका वर्णन—अब प्राप्तिसमा जातिका वर्णन करते हैं। प्राप्तिसमा का लक्षण योगनिदान्तमें किया गया है कि ठीक साधन प्रयुक्त करनेपर प्राप्ति द्वारा जो रूपण दिया जाता है उसे प्राप्तिसमा जाति कहते हैं। और, इसी प्रकार अप्राप्तिसमाका भी लक्षण किया गया है कि सम्बन्ध साधनके प्रयोग करनेपर अप्राप्तिके द्वारा जो रूपण दिया जाता है उसे अप्राप्तिसमा कहते हैं। जैसे कि कुछ भी अनुमान होनेपर प्रतिवादीके द्वारा यह पूछा जाय कि यह बसलावो कि हेतु साध्यको पा करके साध्यको सिद्ध करता है या हेतु साध्यको न पा करके सिद्ध करता है ? यदि कहो कि हेतु साध्यको प्राप्ति करके सिद्ध करता है साध्यको तो अब हेतु और साध्य दोनों ही प्राप्त कहलाते तो दोनों अब एक साथ सम्भव हो गए तो उन दोनोंमेंसे एकको तो हेतु मान लिया और दूसरेका साध्य मान लिया यह बात कैसे मान ली गई। अब हेतु और साध्य दोनों ही प्राप्त हैं एक साथ उनका सत्त्व है तो उनमेंसे एकमें हेतुता कर देना और दूसरेमें साध्यता जोड़ देना, यह कैसे बना ? इस तरहसे जो रूपण दिया जाता है उसे प्राप्तिसमा जाति कहते हैं। यह तो प्राप्तिसमा जातिके सम्बन्धकी बात हुई। अब यदि हेतु साध्यको न पा करके साध्यको सिद्ध कर रहा है तब तो कोई सा भी एक हेतु सारे साध्यको सिद्ध करदे, सब हेतु साध्यको न पाकर अगर साध्यको सिद्ध करता तो एक कोई सा हेतु दिया जाय वह एक ही हेतु सब साध्योंको सिद्ध करदे, क्योंकि अब तो साध्यको प्राप्ति बिना हेतु साध्यको सिद्ध करने लगा ऐसा माना जा रहा है, परन्तु क्या ऐसा कहीं देखा जाता ? अप्राप्ति प्रदीपः

प्रदायीका प्रत्यक्ष नहीं देखा गया, इस तरह दूषण देनेकी प्रवृत्ति माना जाति कहते हैं।

प्राप्तिसमा व अप्राप्तिसमा जातिकी दूषणाभासता प्राप्तिसमा व अप्राप्तिसमा ये दोनों ही जातियाँ दूषणाभास रूप हैं। ये सम्बन्धी दूषण नहीं हैं, क्योंकि कहीं-कहीं तो हेतु प्राप्त माध्यको सिद्ध करने वाला है। और, कहीं-कहीं हेतु अप्राप्त माध्यको सिद्ध करने वाला है। जैसे इस पक्षमें अग्नि है धूम है, तो यहाँ धूम भी प्राप्त है अग्नि भी प्राप्त है, उसका अनुमान बनाया गया। दूसरे अग्निमें सम्बन्धित भी है, एक साथ भी है और फिर भी अनुमान सही है। तब प्राप्तिसमा जातिका कोई मूल्य नहीं रहता। और देखिये। अनुमान बनाया गया कि अब रोहिणी का उदय होगा कृत्तिकाका उदय होनेसे तो कृत्तिकाका उदय राहिलोंके उदयमें तो अप्राप्त है, कृत्तिकाका समय और है, रोहिणीके उदय होनेका समय और है। कृत्तिका और राहिलों एक साथ तो सम्भव नहीं। अथवा अनुमान बताया कि कल मंगलवार होगा आज सोमवार होनेमें। ता हेतु जो है 'आज सोमवार है' वह कल मंगलवारमें तो नहीं पाया है। कलमें मंगल है आजमें सोम, तो अज्ञात भी माध्य है। य हनुमें सिद्ध कर दिया गया तो प्राप्तिसमा और अप्राप्तिसमा जाति वास्तविक दूषण नहीं है, यह दूषणाभास है।

प्रत्यक्षसमा जातिका परिचय—अब एक जाति है प्रत्यक्षसमा जाति। दृष्टान्तकी भी माध्य विशिष्टरूपमें जा नेमें कोई साधन कहना चाहिए, इस प्रकार प्रत्यक्षसमा जाति दूषण देना प्रत्यक्षसमा जाति कहलाता है। जैसे कि इसी अनुमानमें कि मात्माको क्रियाका साधन होता चाहिए क्योंकि क्रियाव हेतुभूत गुणका सम्बन्ध होने से जैसे साधक। तो इस अनुमानमें जब तोषट होता गया तो उस समय प्रतिवादो दूषण देता है कि तोषटका उदाहरण ला दे दिया, पर तोषट तो निरुद्ध कुत्र नहीं किया। तोषट नियामक है क्रियाके हेतुभूत गुण का याने प्राप्तिका सम्बन्ध होनेमें। दृष्टान्तमें इस तरहमें हनुता कहा है नहीं गया और हनुके दिना माध्यकी सिद्धि होनी नहीं। तो दृष्टान्त भी सिद्ध नहीं होता। इस तरह दृष्टान्तकी भी माध्य विशिष्ट रूपसे जाननेके लिए साधन कहना चाहिए और तुमने कहा नहीं। तो यह प्रत्यक्षसमा जाति का दूषण लग गया। इस तरह कहकर जातिवादी अपनी जीत अमाना चाहता है और उस वादकी तार कराना चाहता है। लेकिन दृष्टमान लोग सब जानते हैं कि प्रत्यक्षसमा जाति कहकर जो दूषण दिया गया है वह दूषण नहीं है, दूषणाभास है।

प्रत्यक्षसमा जातिकी दूषणाभासताका प्रतिपादन - देखिये जैसे रूपको देखने का पुष्पाको ग्रहण करना पड़ता है और ये दिगते हैं—लेकिन स्वयं प्रकाशमान प्रदीपका देखने वाले पुष्पको प्रदीप ग्रहण नहीं करना पड़ता। जैसे कोई कमरे में छतरी बगैरह जाठना चाहता है तो उसे दीपक ग्रहण करना पड़ेगा। दीपक जल रहा हो या हाथमें टांच लेवे तो रूपाको देखनेकी इच्छा करने वाले पुष्पोंको प्रदीपका

ग्रहण करना पड़ता है, यह बात तो विश्वासके योग्य है, लेकिन कोई प्रदीपको सठानेके लिए आया और वह फिर उस प्रदीपको ग्रहण करनेके लिये दीपक हाथमें ले, ऐसा तो नहीं देखा गया। दीप तो स्वयं प्रकाशमान है। उस दीपको दूँढ़नेके लिये दूसरे दीपकको ग्रहण करनेकी जरूरत नहीं रहती है। उसी तरह जानो कि इस अनुमानमें आत्माको क्रियावत्त्व सिद्ध किया जा रहा है। तो साध्य क्या हुआ ? आत्माका क्रियावत्त्व। उसकी प्रसिद्धि करनेके लिए, उसको सबके दिमागमें सही जमानेके लिए सोप्टका दृष्टान्त दिया गया। अब दृष्टान्तरूप सोप्टकी सिद्धिके लिये ग्रन्थ साधनकी आवश्यकता नहीं रहनी, क्योंकि दृष्टान्त वही दिया जाता है जो वादी और प्रतिवादी दोनोंको ही विवादका विषय नहीं होता। दोनों ही जिसपर राजी हों ऐसा ही दृष्टान्त दिया जाता है। तो ऐसे दृष्टान्तमें स्वयं ही दृष्टान्तपना आयगा। अब वहाँ हेतु नया और देना यह निरर्थक है, उसका कोई फल नहीं है। तो प्रसंगसमा जाति वास्तविक रूपण न रहा। यह तो व्यर्थका विकल्प पैदा करके दूसरेका मुञ्च बंद करनेकी ही बात है। इसको बुद्धिमान लोग स्वीकार न कर सकेंगे कि प्रसंग समा जाति कहकर यह प्रतिवादी तो जीत गया और वादी हार गया। विद्वान लोग तो यह देखेंगे कि इसमें समर्थ वधन है अथवा नहीं। दृष्टान्त तो किसी बातकी स्पष्ट करनेके लिए दिया जाता है। कोई दृष्टान्त न भी दे तो भी तत्त्वकी सिद्धि हो जाती है। दृष्टान्त तो स्पष्टताके लिए दिया जाता है। और, दृष्टान्त ऐसा ही दिया जायगा जो वादीको भी सम्मत हो और प्रतिवादीको भी सम्मत हो। जब दोनों माने गए तब किसी दृष्टान्तको अब उसमें साध्य सिद्ध करनेके लिये प्रयत्नकी आवश्यकता नहीं है।

प्रतिदृष्टान्तसमा जातिका वर्णन — एक जातिका नाम है प्रतिदृष्टान्तसमा जाति, प्रतिदृष्टान्तरूपसे दूषण देनेका नाम है प्रतिदृष्टान्तसमा जाति। जैसे कि यही अनुमान किया गया कि आत्मा क्रियावान है क्रियाहेतुभूत गुणका आश्रय होनेसे। तो इस अनुमानमें साधनका प्रयोग करनेपर दूसरा प्रतिवादी, जातिवादी प्रतिदृष्टान्तके द्वारा दूषण देता है किस प्रकार ? कि क्रियाके हेतुभूत गुणका आश्रय आकाश भी है और वह निष्क्रिय देखा गया है। उस ही तरह आत्मा भी निष्क्रिय हो जायगा। कोई पूछे कि आकाशमें ऐसे कितने गुणकी आश्रयता है जो क्रियाका हेतुभूत है ? तो सुन लीजिये ! वायुके साथ जो संयोग हुआ है आकाशका, द्रव्य-द्रव्यमें संयोग हुआ करता है योगसिद्धान्तमें। आकाश भी द्रव्य है, वायु भी द्रव्य है और जब वायु चलती है तो वायुके साथ आकाशका संयोग हुआ या नहीं हुआ ? लेकिन तीन कालमें भी आकाश में क्रिया सम्भव नहीं है। जैसे आत्मा चलता है, पुद्गल चलता है, उस तरह क्या आकाश भी चलता है ? और क्रियाके हेतुभूत गुणका आश्रय तो बन गया प्रेरित वायु, का और आकाशका संयोग है। कोई यह कहे कि वायुके साथ जो आकाशका संयोग है वह क्रियाका हेतुभूत नहीं है, यह भी बात सारहीन है, क्योंकि वायुके संयोगसे बन-

स्वतिमें किया होती कि नहीं ? वृक्ष चलने लगता । कहीं कहीं वृक्ष तो उस वायुके वेग के वाले सयोगसे गिर पड़ते हैं, तो वायुके सयोगसे ही वनस्पतिमें किया हुई । तो ऐसा वह सयोग कियाका कारणभूत है । वनस्पतिमें कियाके कारणभूत वायुके सयोगके समान वायुका सयोग आकाशमें भी है, तो वायुसयोगको समानता तो आ गई । आकाशमें वायुसयोग, वनस्पतिमें वायुसयोग । तो जब वनस्पतिमें वायुका सयोग होने से वनस्पतिमें किया बन गयी तो आकाशमें वायुका सयोग होनेसे आकाशमें भी किया बन जायगा । परन्तु यह वायु आकाशमें जो किया नहीं पैदा करती है वह आकारण होनेसे नहीं होती, ऐसी वान नहीं है, किन्तु परममहापरिमाणसे प्रतिबद्ध होनेके कारण नहीं होती अर्थात् आकाश सर्वव्यापक है तो अब किया कहाँ सम्भव है ? तो परम-महापरिमाण वाला होनेसे आकाशमें किया नहीं है ।

वायु वनस्पति सयोग व वायुआकाश सयोगकी विसदृशता सिद्ध करने का वितर्क — अब शकाकार कहता है कि कियाका कारणभूत वायु और वनस्पतिका सयोग और किस्मका है और वायु और आकाशका सयोग और किस्मका है । वनस्पति और वायुका सयोग तो कियाका कारणभूत है । इसके ममान वायु और आकाशका सयोग नहीं है, वह कियाका कारणभूत नहीं है । परोक्षान्वये कहते हैं कि इस तरहका विकल्प उठानेपर तो कोई सा भी हेतु अनैकान्तिक नहीं बन सकता है । अनैकान्तिक हेतु उसे कहते हैं जो पक्षमें भी जाय, सपक्षमें भी जाय और विपक्षमें भी जाय, लेकिन जैसे कि वहाँ कह दिया गया है कि वायु और वनस्पतिका सयोग तो कियाको कारणभूत है, पर वायु और आकाशका सयोग कियाको कारणभूत नहीं है । वायु और वनस्पतिके सयोगकी तरह वायु और आकाशका सयोग नहीं है । जो कह देनेपर सभी उन अनुमानों में जो कि अनैकान्तिक दोषसे दूषित है यह कहा जा सकता है । जैसे अनुमान बनाया कि शब्द नित्य है मूर्त होनेसे सुख आदिककी तरह । अब देखिये यह अनुमान अनैकान्तिक हेतुमात्र है न उसे गलत है । शब्द पद्यपि अनित्य है लेकिन हेतु जो दिया गया है कि मूर्त होनेसे । तो यह तो स्वरूपविद्ध हेतु है और माय ही जो जो अमूर्त होता है वह वह अनित्य होता है, यह बात तो नहीं बनती । इस अनुमानमें जो मूर्तत्व हेतु दिया गया है वह मूर्तत्व हेतु आकाशमें भी है, अमूर्त अन्य भी अनेक पदार्थ हैं, काल भी अमूर्त है लेकिन वह अनित्य नहीं है । तो मूर्तत्व हेतु अनित्य साध्यके विरुद्ध नित्य द्रव्योमें भी पहुँच गया इस कारण वह अनैकान्तिक हेतु हुआ, लेकिन कोई यह कह बैठे कि बाह । शब्दमें जो अमूर्तत्व है वह और किस्मका है और आकाशमें जो अमूर्तत्व है वह और किस्मका है । शब्दमें रहने वाले अमूर्तत्वके सदृश आकाशमें रहने वाला अमूर्तत्व नहीं है । तो फिर आकाशके साथ अमूर्तत्व हेतुसे अनित्य साध्यकी सिद्धि करने के लिए अनैकान्तिक दोष कैसे बनेगा ?

व्यक्तित्वदृष्टिसे हेतुवोको विभन्न माननेपर सकल अनुमानोंके उच्छेद

का प्रसंग—व्यक्तिरूप हेतुताके कारण पक्ष विपक्षमें प्राप्त हेतुको विमिश्र माननेपर तो समस्त अनुमानोका उच्छेद हो जायगा, क्योंकि सदृशतामें ही अनुमानकी प्रवृत्ति होती है और सदृशताके बारेमें वहाँ यह अबाध लगा दिया जायगा कि हेतु जैसा वहाँ है वैसा ही ठीक यहाँ नहीं है। जो धूमके धर्म हैं अर्थात् पत्तों वाली अग्नि है, उसमें धुआँ बहुत उठता है। तो जो धूमके धर्म हैं वे ही धम कहीं रसोई आदिमें भी धूममें देखे गये हैं क्या जिस धूमका धर्म रसोई आदिकमें देखा गया है ना, वह ही धम तो अन्यत्र नहीं देखा जाता है हाँ उन्हीं धर्मोंसे सदृश होनेके कारण धूम धमसे अनुमान बनाया जाता है। तो सदृशतामें ही तो अनुमान बना। ठीक व्यक्तिगत को धूम धर्म रसोईघर में देखा, वह ही तो अन्यत्र नहीं है, लेकिन सदृशतासे अनुमान बनना है। जैसा धूम रसोईमें था वैसा ही यहाँ देख रहा है इस कारण यहाँ अग्नि है तो सदृशतामें अनुमान बनता है। लेकिन वहाँ भी कोई कह बैठे कि जो धूम वहाँ था वही यह धूम नहीं है तो कोई भी अनुमान नहीं किया जा सकता। इस तरह समस्त अनुमानोका उच्छेद हो जायगा। इस कारण वादी जो कि किसी हेतुमें अनैकान्तिकपना दिखाना चाहता है और पर्वत आदिकमें अनुमानकी प्रवृत्ति बताना चाहता है तो उसको उस धर्मके सदृश पक्षगत हेतुका धम मानना चाहिए। इस प्रकार क्रियाका कारणभूत वायु वनस्पतिके संयोगके सदृश वायु आकाशका संयोग भी है, इस कारण वह क्रियाका कारण ही होना चाहिए और उस प्रकार प्रतिदृष्टान्तके द्वारा याने आकाशको उसके मुकाबलेमें रखकर जो दूषण दिया जाता है वह प्रतिदृष्टान्तसम नामका प्रतिषेध है लेकिन यह प्रतिषेध अयुक्त है। क्योंकि यह प्रतिषेध दूषणाभासरूप है। वह किस तरह? यदि लाति वादी यह बोलता है कि जिस प्रकार यह लुम्हारा दृष्टान्त लोष्ट आदिक है उसी प्रकार हमारा भी यह दृष्टान्त आकाश आदिक है। तो उस समय एकका व्याघात हो जाना है। एक का दृष्टान्तपना होनेपर दूसरेका अन्यका दृष्टान्तपना हो ही जायगा। विरुद्ध दो दृष्टान्त तो एक जगह नहीं समाते दोनोंमें दृष्टान्तपना या जाय यह बात नहीं बन सकती। अगर वह इस प्रकार बोलता है कि जैसा उसका यह दृष्टान्त नहीं है तो इसी प्रकार यह हमारा भी दृष्टान्त नहीं है। ऐसा कहनेमें भी व्याघात आता है क्योंकि प्रतिदृष्टान्त जो कि शब्दके रूपमें रखा गया है उसे अगर अदृष्टान्त मान लेते हैं तो दृष्टान्त में भी अदृष्टान्तपनेका व्याघात हो जायगा। क्योंकि उसका भी कोई अत्र प्रतिदृष्टान्त न मिलेगा तो प्रतिदृष्टान्तके अनुभवमें उसको दृष्टान्तपनेकी उपपत्ति हो जायगी, और दृष्टान्तका अदृष्टान्तपना माननेपर प्रतिदृष्टान्त अदृष्टान्तपनेका व्याघात हो जायगा। दृष्टान्तके अभावमें उसमें क्योंकि तत्त्वकी उपपत्ति होने लगी है।

प्रतिदृष्टान्तसमा जातिकी दूषणाभासताका स्पष्ट परिचय—निष्कर्ष यह है कि प्रतिदृष्टान्त बोलकर जो एक दूषण बताया गया है वह दूषण नहीं है किन्तु वह दूषणाभास है। यदि कोई यह कहता है कि आर्यों क्रियावान हैं। क्रियाके हेतुभूत गुणका वह अश्रय है तो वहाँ यह तो निरखना चाहिए कि क्रियाका हेतुभूत

गुण प्रयत्न, वह उसके आश्रयके सहायनभूत है। द्रव्यमें गुणका आश्रय हुआ है। और ऐसा होता ही है। गुण द्रव्यके आश्रय होता है। लेकिन प्रति दृष्टान्त देकर वादीके कथनको भुटलानेके लिये जो यह बात कही है कि क्रियाके हेतुभूत गुणका आश्रय आकाश है और वह निष्क्रिय है। तो क्रियाके हेतुभूत गुणका आश्रय आकाश है और वह निष्क्रिय है, तो क्रियाके हेतुभूत गुणका आश्रय किम तरह है ? इसको बताते हैं यो कि जब वायु चली तो वायुका और आकाशका संयोग बन गया। अब यह संयोग तो द्रव्य-द्रव्यका है। प्रथम तो यह बात है कि आकाश अमूर्तिक है, आकाशमें वायुका संयोग हो ही नहीं सकता। मूर्त पदार्थमें मूर्त पदार्थका संयोग होता है, उस दृष्टिसे तो यदि कोई यह भी कह दे कि शरीरका और आत्माका संयोग नहीं है इस समय भी नहीं है तो वहकह सक्ता है कि हाँ, आत्माका और शरीरका संयोग नहीं है, क्योंकि आत्मा अमूर्त है, संयोग मूर्तमें होता है मगर यह तो उस संयोगमें बढ़कर भी बन्धन है ना, निमित्त नैमित्तिक भावका बन्धन है। निमित्त नैमित्तिक भावका, आत्मा का और कर्मका बन्धन होकर भी आत्मा और कर्मका संयोग कभी भी नहीं होता है। तो ऐसी जब वायु चली तो चली वह, उसका वृक्षसे तो संयोग हो सकता है क्योंकि वायु भी मूर्तिक है, वृक्ष भी मूर्तिक है, लेकिन वायुके चलनेका स्थान तो है वह जो आकाशका स्थान है, लेकिन वायुका और आकाशका संयोग नहीं हुआ करता। तो वादीके द्वारा तो यह कहा गया था, वादीका तो यह अभिप्राय था कि चूंकि प्रयत्नका आधार है आत्मा, इस कारणसे क्रियावान है, लेकिन उसको अन्य रूपमें ढालकर प्रति-वादी यहाँ प्रतिदृष्टान्तसमा जाति बना रहा है। वह प्रतिदृष्टान्तसमा जाति दूषण नहीं है, वह तो दूषणभास है उससे तो अनुमानमें दूषण नहीं आता। तो प्रतिदृष्टान्त समा जातिको दूषणरूपमें देने वालेके अन्दरमें आशय खराब है। जैसे उदाहरण विरुद्ध देकर, कुछ थोड़ीसी समानता दिखाकर, समानता बनवाकर और उस दृष्टान्तको दूषित कर देना और साध्यको सिद्ध न करने देना यह प्रतिवादीका अभिप्राय है। समर्थ वचन कुछ नहीं है। समर्थ वचनसे ही जीतकी व्यवस्था है। प्रतिदृष्टान्तसमा जातिके द्वारा प्रतिवादीकी जीत हो गयी है। और वादीकी हार हो गयी हो वह बात विद्वानोंकी समझमें कभी नहीं आ सकती। विद्वान तो समर्थ वचनके द्वारा जब और पराजयकी व्यवस्था बनाया करते हैं, प्रमाण देते हैं। प्रमाणमें दूषण दिया जाय, दूषणका परिहार हो गया तो वादीकी जीत है, दूषणका परिहार न हो सका तो वादीकी हार है और प्रतिवादीकी जीत है, किन्तु प्रतिदृष्टान्तसमा जाति बताकर जब पराजयकी व्यवस्था नहीं बनायी जा सकती।

अनुत्पन्नसमा जातिका वर्णन—योग सिद्धान्तमें एक अनुत्पत्तिसमा जाति मानी गयी है जिसके लक्षणमें उनके न्यायसूत्रमें कहा गया है कि उत्पत्तिसे पहिले कारणका अभाव होनेसे जो प्रतिकूलता होती है उसे अनुत्पत्तिसमा जाति कहते हैं। जैसे अनुमान बनाया गया कि तावद यिनस्वर है प्रयत्नके बाद होनेसे बटक आदिककी

तरह। जैसे कटक आदिक आभूषण स्वर्णकारके प्रयत्नके बाद होते हैं प्रत्येक विनोद-
स्वर है इसी प्रकार ये शब्द भी 'रूप आदिकके प्रयत्नपूर्वक' होते हैं इस कारण ये भी
विनोदस्वर हैं ऐसा वादीने अनुमान किया। उसपर प्रतिवादी प्रत्येक जातिवादी कहता
है कि उत्पत्तिसे पहिले जो शब्द अनुत्पन्न है उसमें विनोदस्वरोंको जो कारण प्रयत्नके
बाद होना कहा गया है वह तो नहीं है। अर्थात् शब्द जब प्रयत्न नहीं हुआ उससे
पहिले अर्थात् अनुत्पन्न स्थितिमें जो शब्दमें प्रयत्नके बाद होना ऐसी कारण तो नहीं
पाया जा रहा है इससे सिद्ध है कि शब्द अविनोदस्वर है और आदर्श शब्दका प्रयत्नके
बाद जन्म नहीं होता है। इस प्रकार अनुत्पन्नसमा जातिके दृष्टिसे वादीके अनुमानको
दूषित करना तो अनुत्पन्नसमा जानि कहलाता है।

अनुत्पन्नसमा जातिकी दूषणाभासता—यह अनुत्पन्नसमा जाति मानने
अनुत्पत्तिके द्वारा प्रतिकृता बताना यह दूषणाभास है। क्योंकि न्यायको इसमें प्रत्यक्ष
उल्लंघन है अर्थात् यह है कि उत्पन्न हुए शब्दको यहाँ धर्म बनाया गया है। उत्पन्न हुआ
शब्द अनित्य है प्रयत्नके बाद होनेसे तो यही उत्पन्न हुए ही जब धर्मका प्रयत्नान्तरी-
यिकपना धर्मका उत्पत्ति धर्मकपना बताया गया है। अनुत्पन्न शब्दकी तो कोई बात ही
नहीं की गई है। और फिर उत्पत्तिसे पहिले शब्दका तो असत्त्व है। शब्द है ही नहीं
फिर यह उल्लंघन किसके आश्रय किया जा रहा है। शब्द उत्पन्न होनेसे पहिले असत्
है। असत्में तो कोई धर्म कहा ही नहीं जा सकता उत्पन्न हुए शब्दमें ही विनोदस्वरा
की सिद्धि की जा रही है। उत्पत्तिसे पहिले शब्द ही नहीं है, फिर यह उल्लंघन किसमें
दिया जायगा। अनुत्पन्न अथवा असत् शब्दमें यह प्रयत्नके बाद हुआ अथवा अनित्य
हुआ यह व्यपदेश नहीं किया जा सकता। तो शब्द ही नहीं है, उत्पत्ति ही नहीं हुई है
उपमे अर्थात् असत्में यह व्यपदेश करना कि यह प्रयत्नके बाद हुआ अथवा अनित्य है
यह कैसे बन सकता है? यदि असत् पदार्थमें किसी धर्मका व्यपदेश किया जाने लगे
तो खरबिपण आदि असत् पदार्थोंमें भी कुछने कुछ व्यपदेश कर दिया जाना चाहिए
तो उत्पत्तिसे पहिले शब्द असत् रहा फिर यह उल्लंघन न बना। यदि कहो कि
उत्पत्तिसे पहिले भी सत् है शब्द, तो यो सत्त्व मान लेनेपर फिर तो प्रयत्नके बाद हुआ
इस प्रकारका कारण नष्टत्वकी सिद्धिमें देना ठीक ही बैठ गया। फिर कैसे इसका
प्रतिषेध किया जा रहा है? याने शब्दको मान रहे हो तुम उच्चारणसे पहिले भी, जब
उत्पत्तिसे पहिले जो शब्दकी हानि है और उत्पत्तिके बाद जो शब्दकी सालत है उसमें
फरक रहा ना। उत्पन्न हुआ उसके बाद फिर न रहा। तो देखो प्रयत्नके अनन्तर
हुआ इस कारण यह नवर तिष्ठ हो गया तो यही अनुत्पत्ति-समाजातिका दूषण देना
यह दूषणाभास है।

सशयसमा जातिकी वर्णन—एक जातिका नाम है 'सशयसमा जाति'। किसी
भी वस्तुमें कुछ सिद्धि की जा रही है जैसे शब्दमें प्रयत्नान्तरीयकत्वके द्वारा अनित्यत्व

साध्य किया जा रहा है और उदाहरण दिया घटका तो घट वस्तुमें जो सामान्य धर्म है वह भी तो वस्तुके साथ सिद्ध हो रहा है । और साधनभूत धर्म ऐन्द्रियकत्वकी दोनो में है तो ऐसी स्थितिमें एक वस्तु तो अनित्य है व उसका सामान्य घटत्व नित्य है अतः वहाँ सशयकी गु जाइस है । जैसे कि सामान्य और घट अर्थात् घटत्व और घट इनमें ऐन्द्रियकपना समान है, अर्थात् इन्द्रिय द्वारा घटका ज्ञान हो रहा है और घटके ज्ञानके साथ घटत्वका भी बोध हो रहा है, तो सामान्य और घटका इन्द्रियपना समान होनेपर भी अब नित्य और अनित्यकी सदृशतासे एक सशय हो जाता है । तो ऐसा सशय बताना सशय समाजाति है जैसे की वादीने कहा कि शब्द अनित्य है प्रयत्नके बाद होने से घटकी तरह । तो ऐसा कहनेपर दूसरा कोई प्रतिवादी अथवा जातिवादी कोई उसमें वास्तविक दूषण नहीं निरख रहा है तो वह सशयके साथ वह दूषण देता है कि देखो ! प्रयत्नके बाद होनेकी बात होनेपर भी शब्दमें शब्द सामान्यके साथ याने शब्दत्वके साथ साधर्म्य ऐन्द्रियकत्व नित्य घटत्वके साथ भी है और अनित्य घटके भी साथ है । तो वहाँ सशय उपस्थित कर देना कि शब्दमें नित्यत्व धर्म है अथवा अनित्य धर्म है, इसे सशयसमाजाति कहते हैं । यहाँ अनुमान यह बनाया गया कि शब्द अनित्य है प्रयत्नके बाद होनेसे घटकी तरह । तो जैसे घटमें नित्य पटके साथ घटत्व भी पाया जा रहा है, तो जैसे—घट ऐन्द्रियक है ऐसे ही घटत्वका भी बोध हो रहा और घट अनित्य है और घटत्व नित्य है और दोनोका यहाँ ऐन्द्रियक धर्मके द्वारा सादृश्य पाया जा रहा है तो उसमें सशय हो गया, इसी प्रकार शब्दत्वकी छोड़कर शब्द अलग तो नहीं हैं सो जैसे शब्द प्रयत्नके बाद हुआ है उसी प्रकार शब्दत्वमें भी माना जायगा कि वह प्रयत्नके बाद हुआ है उसी प्रकार शब्दत्वमें भी माना जायगा कि वह प्रयत्नके बाद होनेके साधर्म्यसे शब्दमें अब यह सशय हो गया कि शब्द नित्य है या अनित्य क्योंकि शब्दत्व नित्य है वे शब्द अनित्य बता रहे हैं और सदृशता दोनोंमें है तब फिर नित्य है या अनित्य ? इस प्रकार सशय उठाकर दूषण देना सो सशय समा जाति कहलाता है ।

सशयसमा जातिकी दूषणाभासता—यह सशय समा जाति वास्तविक दूषण नहीं है, इसमें दूषणाभास है, क्योंकि जो कुछ भी यहाँ प्रतिवादीमें हेतु दिया गया है जैसे कि ऐकेन्द्रियकत्व वह शब्दके अनित्यत्वके साथ प्रतिबन्ध नहीं रखता । अविनाभावरूप नियम नहीं रखता । जैसे कि प्रातःकाल कुछ अंधेरे उजेलेमें धूमते हुए जा रहे हो और सामने खड़ा हुआ कोई पुरुष सीखा, उसे देखकर पहिले तो यह सशय हो गया कि यह पुरुष है या दूठ ? लेकिन जब वेश बन्धन आदिक देखकर विशेषरूप से यह निश्चय कर लिया कि यह पुरुष है तो अब जो धर्म ऐसे पाते जाते हैं कि पुरुष में भी घटित होता है और दूठमें भी घटित होता है जैसे कि ऊँचाईपना । ऊँचाईपना दूठमें भी है और पुरुषमें भी है । लेकिन अब इस साधर्म्य मात्रसे इसपर सशय नहीं हो सकता क्योंकि ऊँचाईका साधर्म्य होनेपर भी विशेष चिन्होंके द्वारा यह निश्चय कर

लिया गया है कि यह पुष्ट है अब अन्य साधर्म्य देखकर सर्वत्र बताना ठीक नहीं है। इसी प्रकार प्रयत्न के बाद हुए इस विशेषण के द्वारा शब्द में अनित्यपना निश्चित कर दिया गया। अब ऐन्द्रियकत्व पाये जाने से वहाँ सशय नहीं किया जा सकता। अतएव किसी दृष्टि से घट और घटत्व में किसी साधर्म्य की समानता लेकर उसमें कोई सशय बताये तो वह युक्त नहीं है। दृष्टान्त में घट और घटत्व की युगपत्ता बताने के ऐन्द्रियकत्व धर्म के द्वारा उसमें सशय बताये तो वह युक्त नहीं है।

प्रकरणसमा जातिका परिचय एक जाति मानी गई है प्रकरणसमा जाति। घट और घटत्व दोनों की सदृशता से, साधर्म्य से, प्रक्रिया की सिद्धि होने के कारण समाजाति बनायी जाती है। जैसे कि अनुमान बनाया गया कि शब्द अनित्य है प्रयत्न के बाद होने से घटकी तरह। तो इस अनुमान में अनित्य के साधर्म्यभूत प्रयत्नान्तरिकत्व से शब्द की अनित्यता को कोई सिद्ध कर रहा है या तो यहाँ वादी शब्द को अनित्य सिद्ध कर रहा है। प्रयत्न के बाद हुआ यह हेतु देकर क्योंकि प्रयत्न के बाद जो होता है वह अनित्य होता है। अनित्यत्व का साधर्म्य प्राप्ता गया है प्रयत्नान्तरिकत्व तो इस तरह वादी शब्द को अनित्य सिद्ध कर रहा है। लेकिन प्रतिवादी प्रयत्नमान देकर सामान्य से साधर्म्य रखने से उसकी नित्यता को सिद्ध कर रहा तो यहाँ पक्ष और विपक्ष में प्रक्रिया समान हो गयी। वादी पक्ष को अनित्य सिद्ध कर रहा। तो प्रतिवादी जो अनित्य नहीं है वहाँ नित्यता को सिद्ध कर रहा। प्रक्रिया दोनों की बराबर है। जैसे कि वह सिद्ध कर रहा है कि शब्द अनित्य है प्रयत्न के बाद होने से। तो प्रतिवादी उसके जवाब में कह रहा है कि घटत्व अनित्य है ऐन्द्रिय होने से। तो यहाँ उसी के समान दूसरा अनुमान बनाकर विरज में अर्थात् जो अनित्य नहीं है, उसमें साध्य को सिद्ध कर देने की बात थोपी गई है तो यह प्रकरणसमा जाति हुई। लेकिन प्रक्रिया का उल्लंघन न होने से इस तरह का दूषण देना अयुक्त है क्योंकि विरुद्ध होने से। प्रतिपक्ष की प्रक्रिया अर्थात् अनुमान रखना सिद्ध होने पर ही प्रतिषेध का विरोध हो सकता है और प्रतिषेध की उपाति में प्रतिपक्ष की प्रक्रिया की सिद्धि स्वयं हल हो जाती है, तो साध्य को पहिले ही सिद्ध होने से फिर इस हेतु से क्या सिद्ध किया जा सकता है?

अहेतुसमा जातिका परिचय एक जाति मानी गई है अहेतुसमा जाति। तीनों काल में हेतु के असिद्ध होने से अथवा अनेक विकल्प करके तीन काल के विकल्प ठठा करके हेतु को अहेतु के बराबर जता देना इसे अहेतुसमा जाति कहते हैं। जैसे कि यह अनुमान बनाया व दोने कि शब्द अनित्य है प्रयत्न के बाद होने से। इसी तरह का कुछ भी अनुमान कोई भी वादी उपस्थित करे तो उस साधन में दूषण तो नजर नहीं आता, अब उस दूषण को न देखते हुए दूसरा बोल देता है कि क्या साध्य से पहिले साधन है बताओ या साध्य के बाद में साधन है? या साध्य के साथ साधन है? कोई भी पुष्ट अनुमान बनायेगा तो उसमें साध्य और साधन तो होते ही हैं। अब उस साधन

यह विकल्प उठा दिया जाय कि बतलावो कि तुम्हारा यह साधन साध्यमे पहिले है या साध्य होनेके बादमे है या साध्यके समान कालमें है ? इन तीन विकल्पोंमेंसे यदि पहिली बात मानोगे कि साधन साध्यसे पहिले है तो इसका अर्थ यः हुआ कि साधन तो था, पर साध्य नहीं, अर्थ नही । जिसको मिट्ट करना चाहते वह कुछ है ही नहीं । तो जिस कालमें साधन है उस कालमें साध्य नहीं है । तो जब साधनके समयमें साध्य नहीं है तो उगे साधन भी कैसे कहा जा सकता ? जैसे अग्नि साध्य है, धूम साधन है तो यह धूम अग्निसे पहिले हो जाय अर्थात् अग्नि तो न हो अग्नि बादमे कभी उत्पन्न हो और धूम उठ गया तो क्या वह धूम अग्निका साधन कहा जा सकता है ? परायेके न होनेपर उसमे साधनपना नहीं आ सकता । यदि हमारे विकल्पकी बात मानोगे कि साध्यके बाद गले उत्तर कालमे साधन होता है, तो इसका अर्थ है कि साधन नहीं है और साध्य हा गया, क्योंकि साधन साध्यके बाद मानोगे तो साधन न होनेपर पहिले ही साधन बनाग तो साधनके अभावमे साध्यमें साध्यपना कैसे सम्भव हो सकता है ? यदि कहो कि साध्य और साधन दोनों ही एक साथ होनेमे यह आपत्ति है कि जो एक साथ हुए दो वे स्वतन्त्र प्रसिद्ध कहलाते हैं । जैसे बछड़ेके शिरमे दो सींग एक साथ हैं तो उन दो तो सींगोको स्वतन्त्र माना जायगा । तो स्वतन्त्र रूपसे प्रसिद्ध हुए साधन साध्यमे साध्य साधन भावका असम्भवपना है, जैसे हिमालय पर्वत और विन्ध्य पर्वत । इनमे स्वतन्त्रता है । कोई इन दोनोंमे एकको साधन बनाये, एकको साध्य, यह क्या हो सकता है ? नहीं । तो इस प्रकार साध्यके पूर्व साधन माननेपर भी अनुमान नहीं बन सकता । साध्यके उत्तरमें साधनको माननेपर अनुमान नहीं बन सकता और साध्य के समान कालमें साधनको माननेपर भी अनुमान नहीं बन सकता । तो इस तरह वह हेतु प्रहेतुके बराबर हो गया । यों इसमे हेतुमत्तता बताकर दूषण देना यह कहलाता है प्रहेतुमता जाति । लेकिन यह प्रहेतुमता जाति दूषण नहीं है किन्तु दूषणाभास है । कारण यह है कि हेतुकी प्रत्यक्षता प्रसिद्धि है और फिर उस प्रत्यक्षमे मिट्ट होने वाले हेतुसे साध्यकी मिट्टि की जाती है । जैसे अनुमान किया गया कि इस पर्वतमे अग्नि है धूम होनेमे, तो वहाँ जो साधन है धूम वह प्रत्यक्षसे सिद्ध है । अब प्रत्यक्षमे सिद्ध हुए धूमके द्वारा अग्निकी प्रसिद्धि की गई है, तो इसमें जो विकल्प उठाया गया था वह केवल एक वादोका मुँह बन्द करनेके लिए उठाया गया । इसे बुद्धिमान लोग दूषणरूप मे स्वीकार नहीं कर सकते ।

अर्थापत्तिममा जातिका वर्णन—एक अर्थापत्तिसमा जाति है । अर्थापत्ति समा जातिका लक्षण किया गया है कि अर्थापत्तिमे प्रतिपक्षकी सिद्धि हो जानेसे अर्थापत्ति समा जाति होती है । अर्थात् अर्थापत्ति उठाकर दूषण देना, प्रतिकूलता उत्पन्न करना तो अर्थापत्तिसमाजाति है । जैसे कि इस ही अनुमानमे जो कि वादोके द्वारा कहा गया । शब्द अनित्य है, प्रयत्नके बाद होनेमे घटकी तरह । तो यहाँ साधनके कहे जानेपर दूसरा प्रतिवादी कहता है कि यदि प्रयत्नके बाद होनेसे शब्द अनित्य है घट

की तरह तो अर्थापत्तिसे निरर्थक भाकाशका साधर्म्य होनेसे शब्द-निरर्थक हो जायगा-। वादीने तो अनुमान दिया है कि प्रमाणके बाध होता है शब्द इस कारण शब्द अनिरर्थक है लेकिन प्रतिवादी इसी अनुमानकी सुलनामें एक दूसरा अनुमान बनाकर अर्थापत्ति उठाकर कहता है कि जो शब्द निरर्थक है स्वसंवाच होनेसे । शब्द स्वसंवाच नहीं कहा ना । तो जैसे भाकाश अस्पष्टवाच है, उसका स्पष्ट नहीं होता और यह निरर्थक है तो अस्पष्टवाच जैसे निरर्थक भाकाशमें दर्जा गई है और साथ ही प्रतिवादीके सिद्धान्तमें शब्द भाववादा गुण है । तो जैसे भाकाश अस्पष्टवाच है इसी प्रकार शब्द भी अस्पष्टवाच है । लोकदृष्टिमें भी उगका स्पर्श ज्यादा समझमें नहीं आता । यों उसके मुकाबलेमें स्वयंस्व साधन बनाकर शब्दमें निरर्थकता दर्जातु वादीके द्वारा कहे गए साध्य को विपरीतपक्षा सिद्ध करनेकी बात बाद देना तो अर्थापत्तिममाति कहलाती है ।

अर्थापत्तिसमा जातिकी दूषणामासता—यह अर्थापत्तिममा जाति दूषण नहीं है किन्तु दूषणामास है । इसका कारण यह है कि इसके अनिरर्थक सुल भादिकके साथ अनेकान्तिक दोष है । प्रतिवादीने जो अनुमान कहा है अर्थापत्ति जाति उठाकर उसमें अनेकान्तिक दोष है अर्थात् यहाँ अनिरर्थक सुल भादिकके साथ भी अनेकान्तिक दोष है । अनेकान्तिकता होनेसे अर्थात् अस्पष्टवाच यह जो हेतु जातिवादीके द्वारा कहा गया है वह हेतु अनेकान्तिक दोषसे दूषित है । जो अस्पष्टवाच है वह अनिरर्थक होता है । अब प्रतिवादीके सिद्धान्तमें यह बात आयी थी तो घटाओ इसकी । जिस जिसमें स्पर्श नहीं होता वह वह सब निरर्थक होता है । तो बतलाओ सुलका स्पर्श को होता है क्या ? सुल ठण्डा है गर्म कसा, बिजना आदि है क्या ? तो सुल भी अस्पष्टवाच है तो हेतु तो सुलमें आ गया पर सुल अनिरर्थक है । इसी प्रकार अन्य भी भाव हैं क्रोध, मान, माया, लोभ आदिक । ये सभी अस्पष्टवाच हैं । इनमें स्पर्श तो नहीं है लेकिन ये निरर्थक नहीं है अनिरर्थक हैं । तो प्रतिवादीने तो मुकाबलेमें अर्थापत्ति पेश करके अर्थापत्तिसमा जाति बनाया है उसका कहना हो गसत है । वह अनेकान्तिक दोषसे दूषित है । तो अनेकान्तिक दोषसे दूषित होनेसे दूषित अनुमान किसी अनुमान का बाधक नहीं बन सकता है । यों अर्थापत्तिसमा जातिके द्वारा जो यह प्रतिवादी, जातिवादी अपनी जीत और परकी हारको घोषित करना चाहता है यह उसका मूढतापूर्ण प्रयास है, क्योंकि समामें बैठे हुए विद्वान लोग समर्थ वचनसे ही जीत और असमर्थ वचनसे ही हार मानते हैं । यहाँ वादीका तो समर्थ वचन था और प्रतिवादीने जो अर्थापत्ति उठाकर दूषण दिया है वह उसका असमर्थ वचन है, क्योंकि उसके अनुमानमें स्वयं अनेक दूषण आ रहे हैं, इस कारण अर्थापत्तिसमा जातिसे जीत हारकी व्यवस्था नहीं बन सकती ।

अविशेषसमा जातिका वर्णन—अब अविशेषसमा जातिका वर्णन करते हैं । एक घर्मकी उपपत्ति होनेसे अविशेषरूपमें समस्त अविशेषोंका प्रसंग होनेसे सत्त्वकी

उपपत्ति बना देनेसे अविशेषसमा जाति होती है। जो उदाहरण दिया जायगा और जिसका पक्ष बनाया जायगा उन ही दोनोंमें एक धर्म बताया जाता है जिससे कि साध्य की सिद्धि की जाती है। अब जिसे एक धर्म बताया रहे है उसके कारण उसमें समानता है तो अन्य भी कोई ऐसे धर्म बताकर जिसका कि पक्ष और हेतुान्तमें समानता हो उसको पेशकर अन्य किस ही साध्यको सिद्ध कर बैठना यह अविशेषसमा जाति कहलाती है। जैसे इस ही अनुमानमें कि शब्द अनित्य है प्रयत्नके बाद होनेसे, इसमें जो साधन बताया गया है कि प्रयत्नके बाद होनेसे तो उस साधनके बोलनेपर प्रतिपक्षी अथवा जातिवादी कहता है, वादीके कथनको दूषित करनेका प्रयत्न करता है कि प्रयत्नके बाद होना यह हुआ एक धर्म जिसे कि शब्दमें भी घटाया जा रहा और हेतुान्त घट में भी घटाया जा रहा है। तो उम्मे एक धर्मकी उपपत्ति है इसमें और इस कारण अनित्यपक्षका अविशेष है अर्थात् अनित्यपक्ष मान लिया गया है, तो अब एक और ऐसा धर्म देखिये कि जो दोनोंमें पाया जाता, जैसे सत्त्व धर्म। यो कह दीजिये कि शब्द अनित्य है सत्त्व होनेसे, क्योंकि एक धर्म दोनोंमें समान रूपसे पाया जाय उसके द्वारा साध्य सिद्ध किया जा रहा है तो यहाँ अब सत्त्व हेतु कह देंगे-जो दोनोंमें पाया जा रहा है। तो सत्त्व धर्म कहकर फिर समस्त पदार्थोंमें अनित्यपक्षको अविशेषता आ जायगी, और इस तरह फिर यह एक दूषण आना है सत्त्व होनेके कारण। सभी पदार्थ अनित्य कहीं हैं ?

अविशेषसमा जातिको दूषणाभासता—अविशेषसमा जातिमें दूषणाभासपना है। वस्तुतः दूषण नहीं है क्योंकि उस प्रकार साधना करना अशक्य है। जैसे प्रयत्नके बाद होना यह साधन धर्म अनित्यत्वरूप साध्यको शब्दमें सिद्ध करता है इसी प्रकार सब अर्थोंमें एक सत्त्व धर्म बनाकर साध्यके विरुद्ध अर्थात् विपक्ष याने नित्य आकाश आदिकमें भी सत्त्वके होनेपर भी विपरीतकी ही उपलब्धि है याने प्रकृतमें जो साध्य बताया गया है अनित्य होना उससे विपरीत है नित्य याने सत्त्व धर्म अनित्य पदार्थोंमें भी सगत् होता है और नित्यमें भी सगत् होता है। तो इस तरह यह अनैकान्तिक हेतुभास हो गया। और उस ही हेतुभासकी बात कह करके इस साधनको दूषित कर दिया जायगा, जो कि प्रतिवादीने जाति नामसे दूषण रूपमें उपस्थित किया तब यह दूषण तो न रहा, यह दूषणाभास हा गया।

उपपत्तिसमा जातिका परिचय—एक जाति है उपपत्तिसमा जाति। दोनों कारणोंकी उपपत्ति होनेसे उपपत्तिसमा जाति बनती है। जैसे इसी अनुमानमें कि शब्द अनित्यके बाद होनेसे तो यहाँ “प्रयत्नके बाद होनेसे” इस साधनके प्रयुक्त कर दिये जानेपर प्रतिपक्षी अथवा जातिवादी कहता है कि यदि अनित्यपक्ष हो-में कारण प्रयत्नान्तरीयकपना है शब्दमें और इसी कारणसे ये शब्द अनित्य हैं तो देखिये कि नित्यपक्ष भी कारण अस्पष्टवत्त्वपना है इस कारण नित्य भी हो जाय। अर्थात् शब्द

को प्रत्यक्षानन्तरीयकपना बोलकर अनित्य सिद्ध किया जा रहा है। वादीके द्वारा तो प्रतिवादी यहाँ दूषित करता है उपपत्तिसमा जाति बनाकर कि जैसे प्रत्यक्षानन्तरीयकत्व होनेसे शब्द अनित्य है तो शब्द स्पर्शवान नहीं है तो अस्पर्शवान होनेसे जैसे आकाश अनित्य है तो अस्पर्शवान होनेसे शब्द नित्य हो जायगा। अब, यहाँ दो, साध्योंके दो कारण समानरूपसे कहे गए। तो नित्यपना और अनित्यपना दोनोंके कारणके हेतुओंमें साधनोंमें उपपत्ति बताकर दूषित कर देना इसकी उपपत्तिसमा जाति कहते हैं, लेकिन यह दूषणाभास है। ऐसा बोलने वालेने स्वयं ही अनित्यपनाके कारण प्रत्यक्षानन्तरीयकपना मान ली ली है। और, जब प्रत्यक्षानन्तरीयकपना, शब्दमें मान लिया गया तब फिर अन्य बात कैसे उत्पन्न हो जायगी ? जब एक बात प्रथम सिद्ध हो गयी तब उपपत्तिसमा जातिके साध्यमसे उसमें अब साध्यसे विपरीत साध्य सिद्ध करता यह सम्भव नहीं होता।

उपलब्धिसमा जातिका परिचय—एक जातिका नाम है उपलब्धिसमा जाति। विशिष्ट कारणका अभाव होनेपर भी साध्यके उपलब्ध होनेसे उपलब्धिसमा जाति बनेती है अर्थात् साध्यधर्मकी सिद्धिके कारणसे कुछ न बनेपर भी शीघ्र साध्य धर्मकी उपलब्धि वहाँ वादीको दूषित करनेको ही उपलब्धिसमा जाति कहते हैं। जैसे इसी अनुमानमें कि शब्द अनित्य है प्रत्यक्षानन्तरीयक होनेसे। तो यहाँ इस साधनके बोलनेपर अब प्रतिवादी अथवा जातिवादी दूषण देता है कि देखिये जब वृक्षकी शाखा आदिक टूटती है तो शाखा आदिक भगसे उत्पन्न हुए शब्दमें प्रत्यक्षानन्तरीयपना तो नहीं है और वह शब्द अनित्य है तो यह कहना कि जो प्रत्यक्षानन्तरीयक होता है वह अनित्य होता है यह अप्रतिबद्ध है, देखो शाखा आदिकके भगसे उत्पन्न होने वाला शब्द अनित्य तो है पर प्रत्यक्षानन्तरीयक नहीं है। किसी पुरुषके प्रवचनके अनन्तर उत्पन्न हुआ नहीं है। इस तरह योग सिद्धान्तमें उपलब्धिसमा जाति बतायी गई है लेकिन वह दूषण नहीं है, दूषणाभास है, क्योंकि जो बात इस प्रकृतमें सिद्ध की जा रही है, दूषण देते हुए प्रतिपक्षीने जो बात अनुमानमें साध्य साधनकी कही है। तो उस साध्यके साथ साधनका अविनाभाव नहीं है। साधनके बिना साध्य नहीं होता, यह नियम नहीं है। किन्तु साध्यके अभावमें साधनका अभाव होता है, ऐसा इसमें नियम उपपन्न होता है। जैसे कि इस पर्वतमें अग्नि है घूम होनेसे, तो यहाँ यह नियम नहीं बनाया जा सकता है कि जहाँ जहाँ अग्नि होती वहाँ घूम अवश्य होता। लेकिन यह नियम बनाया जायगा कि अग्नि-यदि नहीं है तो घूमका अभाव है। तो साध्यके अभावमें साधनके अभावके होनेका नियम है। किन्तु, जहाँ जहाँ साध्य हो वहाँ साधन होना ही चाहिए ऐसा इसमें नियम नहीं है। और दूसरी बात यह है कि अनित्यधर्म प्रत्यक्षानन्तरीयकपना ही गमक नहीं है किन्तु उत्पत्तितत्त्व आदि अनेक साधन भी अनित्यत्वके गमक हैं। इस कारण उपपत्तिसमा जातिसे वादीकी हार करना और जातिवादीकी जीत घोषित करना यह सम्भव नहीं है।

अनुपलब्धिसमा जातिका परिचय—एक अनुपलब्धि समा जाति भी है कि पक्ष आदिककी अनुपलब्धिके अनुपलम्भसे पक्षादिक अभावके अभावकी सिद्धिमे उससे विपरीतकी उपपत्ति बताना यह अनुपलब्धिसमा जाति है। जैसे एक अनुमान बनाया कि उच्चारणसे पूर्व शब्द अविद्यमान है अनुपलब्धि होनेसे जैसे कि उत्पत्तिके पहिले घट आदिक अविद्यमान हैं। उच्चारणसे पहिले विद्यमान शब्दकी अनुपलब्धि नहीं है। ऐसा नहीं कह सकते क्योंकि शब्दके आवरणकी अनुपलब्धि होनेसे। जैसे घटपर आवरण डाल दिया, अब वहां घटकी अनुपलब्धि हो रही है। तो यह बात सब ही कह सकते जब घटके आवरणकी उपलब्धि होती रहे, इसी प्रकार आवरणसे पहिले शब्दकी अनुपलब्धि नहीं बताई जा सकती। अगर अनुपलब्धि बतायें तो आवरण बताना पड़ेगा तो आवरणकी अनुपलब्धि होनेसे शब्दकी अनुपलब्धि नहीं कही जा सकती। जैसे उत्पत्तिसे पहिले घट आदिककी अनुपलब्धि नहीं कही जा सकती, क्योंकि आवरणकी अनुपलब्धि है। परन्तु जिसको देखनेसे पहिले विद्यमानकी अनुपलब्धि हो उसके ही आवरणकी अनुपलब्धि नहीं होती। जैसे भूमिमे आवृत्त दृष्टि जल है तो कहेंगे कि जलकी अनुपलब्धि है। क्योंकि जलका आवरण भूमि पायी जा रही है। तो ऐसे ही शब्दके सुननेसे पहिले शब्दके आवरणकी अनुपलब्धि है। इस तरह वहीने अनुमान दिया, उसपर प्रतिवादी जातिवादी कहता है उस शब्दकी अनुपलब्धि का अनुपलम्भ होनेसे शब्दकी अनुपलब्धिके अभावकी सिद्धि किए जानेपर शब्दके अभावका विपरीतपना होनेसे भावकी उपपत्ति हो जायगी। यो यह अनुपलब्धिसमा जाति बन जायगा। लेकिन, यह अनुपलब्धिसमा दूषण नहीं है, यह दूषणभास है क्योंकि अनुपलब्धिकी भी अनुपलब्धि स्वरूपसे उपलब्धि पायी जाती है अर्थात् अनुपलब्धि अनुपलब्धित्व रूपसे तो उपलब्धि है। भा जैसे कि उपलब्धि उपलब्धिका विषय है इसी प्रकार अनुपलब्धि अनुपलब्धि रूपसे उपलब्धिका विषय है। यदि अनुपलब्धि रूपसे यदि अनुपलब्धि उपलब्धिका विषय न बने तो ऐसा सम्वेदन फिर कैसे बन सकता है कि मेरेकी घटकी उपलब्धि है परन्तु उसकी अनुपलब्धि नहीं है, यह सम्वेदन यह मिथ्य करता है उपलब्धि अनुपलब्धिका विषय है और अनुपलब्धि भी अनुपलब्धि रूपसे उपलब्धिका विषय है। इससे अनुपलब्धिसमाजाति दूषणके लिए नहीं हो सकती है।

अनित्यसमाजातिका परिचय—२२ वीं जाति है अनित्यसमाजाति। इस का लक्षण न्याय सूत्रमें इस प्रकार बताया है कि साधर्म्य होनेसे समान धर्मकी उपपत्ति होनेके कारण समस्त पदार्थोंमे अनित्यत्वका प्रसंग होना इसे अनित्यसमा जाति कहत हैं। जैसे अनुमान किया कि शब्द अनित्य है कृतकपना होनेसे घटकी तरह। वादीके द्वारा इस प्रकार अनुमान कि जानेपर प्रतिवादी अर्थात् जातिवादी यहाँ दूषण देना है कि यदि घटके साथ शब्दका साधर्म्य कृतकत्व आदिकके द्वारा अनित्यत्वका सिद्ध करता है तो समस्त वस्तुएँ अनित्य हो जायेंगी, क्योंकि अनित्य घट

आदिकके साथ अथवा अनित्य धर्मके साथ सत्त्व धर्म भी रहता है और उस सत्त्वधर्म को मुख्य करके हेतु करके कि साधर्म्य मात्रसे अर्थात् साध्यका सर्वत्र अविशेष है अतएव सभी वस्तुएँ अनित्य बन जायेंगी। तो अनित्यसमाजाति कहीं गई है लेकिन इस अनित्य समाजातिमें दूषणाभासना है क्योंकि प्रतिषेधकी असिद्धि का प्रसंग आता है अर्थात् प्रतिपक्षकी असिद्धि के प्रसंग आते हैं। यदि यह अनित्यसमाजाति दूषणाभास न हो तो प्रतिपक्षकी भी असिद्धि बन जायगी अर्थात् वादीके समर्थका खण्डन करनेके लिए प्रतिवादीने जो कुछ भी उत्तर दिया है। मिट्ट करना बाधा है उसकी भी असिद्धि हो जायगी। देखिये इस प्रसंगमें प्रतिषेध्य तो बनाया जा रहा है पक्षकी और प्रतिषेधके हो रहा प्रतिपक्ष और ऐसा होता ही है। जिसने पहिले बोला वह तो उसका पक्ष हुआ। अब उसपर कोई बोले अपिद्ध करनेके लिए तो वह प्रतिपक्ष अतिषेधक हुआ। अब यहाँ देखिये कि पक्ष और प्रतिपक्ष दोनोंमें महाना है एक प्रतिज्ञा योगके सम्बन्धसे। प्रतिज्ञा आदिकका विधान जैसे पक्षमें किया गया है उसी तरह प्रतिज्ञा आदिकका विधान प्रतिपक्षमें भी किया गया है। तो प्रतिज्ञा आदिकके लभाव बिना पक्ष और प्रतिपक्षकी मुद्रा ही नहीं बनती। तब प्रतिज्ञा आदिकके सम्बन्ध होने पर जैसे पक्षकी असिद्धि की गई है इसी प्रकार प्रतिपक्षकी भी असिद्धि हो जायगी। यदि कहो कि साधर्म्य होनेपर भी पक्ष और प्रतिपक्षमेंसे पक्षकी ही असिद्धि होगी, प्रतिपक्षकी न होगी तो उत्तरमें कहते हैं कि इसी प्रकार यह भी तो कहा जा सकता है कि घटके साथ साधर्म्य होनेसे कृतास्व धर्म द्वारा शब्दमें ही अनित्यताकी सिद्धि होगी। समस्त पदार्थोंमें केवल सत्त्वके साधर्म्यमात्रसे अनित्यताकी सिद्धि न होगी अर्थात् जैसे शब्द कृतक है और सत् भी है तो जैसे शब्दमें कृतकत्व हेतु पाया जा रहा है सो सत्त्व भी तो पाया जा रहा। अब जैसे कृतकत्वके द्वारा अनित्यपनेकी सिद्धि की जा रही है, उसी तरह सत्त्वके द्वारा भी अनित्यपनेकी सिद्धि कोई करे तो वह युक्त नहीं होगा। इस प्रकार अब कि सत्त्वके द्वारा अनित्यकी सिद्धि करेंगे तो सत्त्व तो सभी पदार्थोंमें है। फिर तो सभी पदार्थ अनित्य बन जायेंगे ऐसी महत्ता देकर सब पदार्थोंमें अनित्यताकी सिद्धि नहीं हो सकती।

नित्यसमाजातिका परिचय ७३ वीं जाति है नित्यसमाजाति। शब्दको अनित्य कहनेपर नित्यत्वका दूषण देना निरस्यमा जाति है। अर्थात् पक्षका जो अनित्यत्व धर्म है उस अनित्यत्व धर्मको नित्यत्वके अपादन करनेसे उसमें जो पक्षको दूषित कर दिया जाना है वह निरस्यमा जाति कहलाती है। जैसे कहा गया कि शब्द अनित्य है तो यहाँ शब्दको अनित्य कहा जानेपर प्रतिवादी यह दूषण देता है कि शब्दका आश्रयभूत वह अनित्यत्व धर्म अर्थात् शब्दमें जो अनित्यत्व धर्मकी सिद्धि की जा रही है सो शब्दमें रहने वाला वह अनित्यत्व धर्म क्या नित्य है या अनित्य? यदि कहो कि नित्य है तो शब्द भी नित्य हो जायगा। अन्यथा इस नित्य अनित्यत्वका आधार शब्द नहीं बन सकता। यदि कहो कि शब्दमें रहने वाला अनित्यत्व धर्म अनित्य है तो अभी

यही दोष आता है कि अनित्यत्वका अनित्य मान लेनेपर अर्थ क्या हुआ कि शब्द नित्य हो गया। शब्दमें रहने वाला अनित्यत्व धर्म यदि अनित्य है याने सदा नहीं रहता है तो न रहा अनित्यत्व सदा, इसका अर्थ यह हो बैठेगा कि शब्द नित्य हो गया। इस तरह कहकर वादीके अनुमानको दूषित कर देना यह नित्यसमा जाति कहलाती है। किन्तु इसमें भी दूषणोभासपना है क्योंकि प्रकृत साधनका यह अविनाभावी नहीं है। उत्पन्न हुए पदार्थके प्रध्वसको अनित्य कहा करते हैं और उस अनित्यका परिज्ञान करनेपर अनित्यत्वको अगीकार करनेपर फिर उसके प्रतिषेधका विरोध है। अब निषेध नहीं किया जा सकता और यदि स्वयं शब्दमें अनित्यत्वको अगीकार न किया तब फिर प्रतिषेध ही किसका किया जायगा? यहाँ प्रतिषेध किया जा रहा था अनित्यत्वका और अनित्यत्वको अगीकार नहीं किया तो प्रतिषेध निराश्रय हो गया इस कारण नित्यत्वका दूषण देनेसे नित्यत्वका आपादन करनेसे शब्दमें अनित्यता निराकृत नहीं की जा सकती।

कार्यसमा जातिका परिचय — २४ वी जाति है कार्यसमा जाति। इस जाति का ल्योय सूत्रमें यह लक्षण किया गया है कि प्रयत्नसे अनेक कार्य होते हैं इस कारण कार्यसमा जाति हो जाया करती है। जैसे वादीने अनुमान बनाया कि शब्द अनित्य है प्रयत्नके अनन्तर होनेसे, ऐसा कहा जानेपर प्रतिवादी दूषण देता है कि प्रयत्नके अनन्तर घट आदिका उत्पत्तिसे पहिले जो कि असत् है इनका आत्मलाभ भी प्रतीत होता है और आवरण करने वाले पदार्थोंके हटा देनेसे पहिले सत् रहने वाले पदार्थों की अभिव्यक्ति भी प्रतीत होती है, अर्थात् वादीने जो अनुमान किया है कि शब्द अनित्य है और उसमें हेतु दिया है कि प्रयत्नके बाद होनेसे, तो प्रयत्नके बाद तो दोनों ही बातें हो सकती हैं। पदार्थोंकी उत्पत्ति हो जाय अथवा पदार्थोंकी अभिव्यक्ति हो जाय, जैसे घट रखे हैं और उनपर कपड़ेका पर्दा डाल दिया। अब पर्दा हटानेका प्रयत्न किया पुरुषने तो उस प्रयत्नके बाद हुआ क्या? घटोकी अभिव्यक्ति। और कुम्हारने मिट्टी सानकर चाकार रखकर घड़ा बनाना शुरू किया तो घड़ा बनेगा, वह भी प्रयत्न के बाद बनेगा। तो यहाँ प्रयत्नसे क्या हुआ? घटकी उत्पत्ति। तो प्रयत्नके द्वारा दोनों ही प्रकारके कार्य हो जाते हैं—घटकी उत्पत्ति भी हो सकती है और घटकी अभिव्यक्ति भी हो सकती है। प्रयत्नके बाद पहिले सत् रहने वाले पदार्थोंकी तो अभिव्यक्ति हुई है और पहिले न रहने वाले पदार्थोंकी उत्पत्ति हुई है। तब प्रयत्नानन्तरीयकपना इस हेतुके अब दोनों साध्य हो गए—उत्पत्ति भी साध्य है और अभिव्यक्ति भी। तो जहाँ अभिव्यक्ति होती है वहाँ ता अनित्यता नहीं मानी जा सकती। जहाँ उत्पत्ति होती वहाँ ही अनित्यता मानो जा सकती है। तो अब यहाँ शब्दका अनित्य कैसे सिद्ध किया जा सकता है? प्रयत्नानन्तरीयकपना अभिव्यक्ति भी सिद्ध करता है और अभिव्यक्ति सिद्ध करनेके कारण नित्यत्वको सिद्ध करता है। इस तरह प्रयत्नके अनेक कार्य व अनेक प्रकृत कार्यके विरुद्ध कार्य उपस्थित करके उस हेतुका अन्य साध्य

बता देना यह कयँसमा जाति कहलाती है। अब परस्मिन्ने इस नित्यसमा जातिमें भी दूषणाभासपना है, क्योंकि प्रकृतसाधनका यह अविनाभावो नहीं है। देखिये शब्द जो कि पहिले असत् है उसको अब स्वरूप 'साम' हुआ याने शब्द बना तो यही जन्म कहलाता है और यही प्रयत्नके बाद हुआ है, क्योंकि उच्चारणसे पहिले अनुपलब्धिका निमित्तभूत आवारक पदार्थके अभावमें भी अनुपलब्धि होनेसे सर्व समम्भय है अतएव बादीके द्वारा कहे गए उस अनुमानमें कि शब्द अनित्य है प्रयत्नके अनन्तर होनेसे इसमें जो प्रतिवादीने कायसमा जाति बताकर दूषित किया है वह उसका दूषण सही नहीं है, कि तु दूषणाभास है।

जातिमात्रसे जय पराजयकी व्यवस्थाकी अशक्यता—उक्त प्रकारसे जो २४ प्रकारकी जातियाँ बताकर योग सिद्धान्तने जीत और हारकी व्यवस्था बनायी सो यों जीत और हारकी व्यवस्था बनायी सो यों जीत और हारकी व्यवस्था ता बन ही नहीं पाती। विद्वद्जन उन सबके बीच समझ लेते हैं कि यह जबरदस्तीका उत्तर है और वह समर्थ वचन है। जिस जिस जगह हेतुमें दूषण आया, अनुमान दूषित हुआ उन उन सब जातियोंमें साधनाभास, पक्षाभास आदिक दोष जो कि पहिले बताये गए यहाँ घटित होते हैं सब आय अन्य शब्दोंमें योगसिद्धान्त उनको जातिका रूप देता है। सो उन जातियोंके कथनसे जय पराजयकी व्यवस्था भी नहीं बनती, और पहिले तो यही बात है कि योग सिद्धान्तमें कल्पित जातियोंका उक्त सामान्य और विशेष स्वरूप का बनावि अयुक्त है, क्योंकि इस तरहसे लक्षण बनानेपर जो साधनाभास है हेत्वाभास है उनमें भी साधन्य आदिकके द्वारा बताया गया दूषण होनेके कारण उन साधनाभासोंमें भी जातिस्वका प्रसंग आ जायगा फिर वे साधनाभास भी न कहला सकेंगे। उनमें साधनाभासता न रहेगी। इसपर प्रतिवादी कहता है कि यह बात तो स्पष्ट ही है, उन साधनाभासोंमें यदि जातिस्वका प्रसंग आता है तो माने दो, इसमें हम कोई दोष नहीं समझते। जैसे कि मिथ्या साधनके प्रयोग करनेपर जो जातियोंका प्रयोग किया गया है, जातिवादीने जो जातिका प्रयोग किया है सो या तो उसने साधनके दोषका परिज्ञान न होनेसे किया है या फिर प्रसंगके छलसे उसका दोष बनानेके लिए किया है। अब उत्तरमें कहते हैं कि यह बात भी असंगत है, क्योंकि योगसिद्धान्तमें हुए उद्योतकर ऋषिने भी साधनाभासके प्रयोगमें जातिके प्रयोगका निराकरण किया है अर्थात् साधनाभासमें जातिका स्वरूप लगाकर साधनाभासको तो गौण दोष कह दिया आय और जाति द्रव्यको मुख्य बना दिया जाय, ऐसी बातको उद्योतकरने भी पसंद नहीं किया है।

साधनाभासको जानकर जातिप्रयोग करनेकी निरर्थकता—अच्छा, यह वस्तुवादी कि जातिवादी इस समय क्या यह समझता है कि यह साधनाभास है या सा समझता नहीं है। यदि वह जानता है कि यह साधनाभास है तो अब ही इस

वादीके साधनाभासपना रूप हेतु दोष इस प्रतिवादीने जाना तब एक साधनाभास ही बोलना चाहिए, जाति न बोलना चाहिए, क्योंकि वहाँ जातिवादके प्रयोगके प्रयोजनका प्रभाव है। जाति बोलकर क्या करना चाहिए था ? अनुमानको गलत बताना चाहिए था, लेकिन जब पहिले इस प्रतिवादीने साधनाभास जान लिया तो साधनाभासके ही ही द्वारा वह अनुमान गलत भावित हो गया, अब अन्य क्या प्रयोजन रहा ? जिससे कि साधनाभास जानकर भी अब यह जातिदोषको बतानेका प्रयत्न करे और यह भी बात नहीं बनती कि प्रसंगके बाजसे दोषको दिखानेके लिए ही जाति कहीं गई। क्योंकि फिर इसमें दोषका सशय बन जायगा।

साधनाभासवादीके प्रति जातिप्रयोग करनेसे भी जातिवादीके पराजयका निर्णय -- यदि प्रतिवादीके द्वारा जातिके प्रयोग किए जानेपर साधनाभासवादी अर्थात् पूर्वपक्षवादी अपने द्वारा कहे गए साधनमें दोषको देखता हुआ अर्थात् वह वादी साधनको तो कह गया, पर उसे यह भी विदित है कि इस साधनमें यह दोष है। तो यो अपने कहे गए साधनमें दोषको देखता हुआ सभामें इस तरह बोल दे कि मेरे द्वारा कहे गए साधनमें दोष तो यह है, इस इस प्रतिवादीने बताया नहीं और जाति का प्रयोग करने लगा इस प्रकार यदि पूर्वपक्षवादी यो कहदे तो फिर जातिवादी की जीतका प्रयोजन तो अब न रहा, क्योंकि ऐसा कहनेमें वादी प्रतिवादी दोनोंका ही अज्ञान सिद्ध हो जाता है। वादीने भूल करके साधनाभास बोल दिया, तो सभामें बैठे हुए विद्वत्जन उसका अज्ञान तो जान ही रहे हैं और फिर प्रतिवादीने उसको चुप करानेके लिए जातिका प्रयोग किया और उस जातिकी दूषणाभासका अथवा जतिका ही एक प्रयोग करने वाला रहा। दोषको न समझ सका इससे पूर्वपक्षवादी स्वयं ही कह डाले तब दोनोंका अज्ञान सभासदोंकी बुद्धिमें मिट्ट हो जाता है। वहाँ यह भी नहीं है कि प्रतिवादीकी हार न होती तो बराबरी तो रहती। सो बराबरी भी नहीं रहती क्योंकि जहाँ पूर्णतया जय सम्भव नहीं है। वहाँ बराबरी मानी जा सकती है। योगिके सिद्धान्तमें कहा भी है कि जहाँ बिल्कुल हार होती हो वहाँ सदेह ही डाल दे तो वह भी अच्छी बात है। पूरी हार होनेसे हारका सन्देह बन जाय तो वह भलाई है। तो इस तरह सन्देह तक भी नहीं बनता, समता भी नहीं बनती। वहाँ तो सब को जातिवादीकी हारका परिज्ञान है। यदि वह प्रतिपक्षी जातिका प्रयोग भी नहीं करता तो भी उसकी पराजय सबके लिये सिद्ध थी, जैसे कि पूर्वपक्षवादीने साधनाभास बोला याने मिथ्या हेतु बोल दिया। अब वादीके मिथ्या भाषणके बाद प्रतिवादी चुपचाप रह गया तो उसमें भा अज्ञानकी प्रसिद्धि है। और, कदाचित् प्रतिपक्षी कुछ कह दे, जातिका प्रयोग करदे तो उसमें भी दोनोंके अज्ञानकी सिद्धि है। सभामें बैठे हुए विद्वान् लोग व नोको समान दृष्टिसे देखते हैं अर्थात् अज्ञानरूपसे देखते हैं, तब जाति का प्रयोग करना निरर्थक रहा ना। साधनाभासको बताते तब तो उसमें उसका सहत्व था। पूर्वपक्षवादीने कोई बात कही और उसमें जो दलील दी, हेतु कहा वह था मिथ्या

तो यदि दूसरा याने प्रतिपक्षी प्रतिवादी बादीके कहेंगेए साधनमें ही दूषण बता दें कि इसका कहना यों हेत्वाभास है तब तो प्रतिवादीकी जीत कहला सकती है लेकिन साधनाभास तो बताया नहीं, और जातिका प्रयोग करने लगे तो इसका अर्थ तो यों होता है कि जैसे किसीको उत्तर देते तो बने नहीं और उत्तर न दे सकनेके कारण कुछ यहाँ वहाँकी अथवा गाली गजोज जैसी बातें कह डाले तो इससे विद्वान उस प्रतिपक्षी की जीत तो न मान लेंगे । वे तो समझेंगे कि यह खोज गया है । और खोज करके प्रनाप सनाप बोलता है ।

स्वयं साधनाभासताका उद्भावन न करने वाले साधनाभासवादीके जातिप्रयोग करनेसे जातिवादीकी पराजयका निर्णय — अब और भी देखिये ! जिस समय साधनाभासवादी अपने साधनमें जो दोष है उसको ढाँककर और दूसरेके द्वारा कही गई जातिका उद्भावन करता है, जातिको ही खोल देता है तो उस समय भी जातिवादीकी जीत अथवा समता नहीं हो पा रही है । वहाँ भी जातिवादीकी पराजय ही सम्भव है । उक्त कथनका निष्कर्ष यह है कि वादीने कोई बात कही और उसमें जो साधन दिया वह या झूठा तो साधनमें जो गलती है उस साधनाभासपनेको यदि प्रतिवादी बता देता है तब तो प्रतिवादीकी जीत है और वादीकी हार है लेकिन वादीके द्वारा कहे गए साधनाभासमें साधनाभासताकी बात तो बहे नहीं कोई और छल ब्याज करके जातिका प्रयोग करे तो मझमें बैठे हुए सभाजन दोनोंका ही मर्जान समझेंगे । तो इस तरह भी जातिवादीकी जीत नहीं, न समता है । तब यह कहना कि प्रसंगके ब्याजसे दोषको दिखानेके लिए ही जातिका प्रयोग है, सो वह अयुक्त है क्योंकि इससे उनके प्रयोजनकी मिट्टि नहीं हुई बल्कि दोषमें संशय हो, गया ।

साधनाभासताका अपरिज्ञान होनेपर भी जातिप्रयोगसे जातिवादीकी पराजय—अब यदि यह कहो कि प्रतिवादी यह साधनाभास है यह न जानकर, यह न बताकर जातिका प्रयोग करता है तो इसके उत्तरमें भी सुनो ! यह साधनाभास है, ऐसा न जानकर, ऐसा न करकर यदि प्रतिवादी जातिका प्रयोग करता है तो भी उसका परिश्रम व्यर्थ है । जातिका प्रयोग करना निष्फल है क्योंकि इसमें भी जातिवादी की हार ही है, जीत नहीं है । देखिये ! वादीने समीचीन साधनका प्रयोग किया तो वादीके द्वारा सही साधनका प्रयोग किया जाना प्रतिवादीकी हारके लिए हो है । जातिवादी यहाँ शकाके रूपमें रखता है कि भाई ! चुप हो जानेपर तो लोग जान ही जाते कि यह हार गया । सो उस चुप हो जानेसे भला तो यह है कि बाह झूठा भी उत्तर बने, पर जातिका प्रयोग करके और झूठा भी उत्तर देकर उस वादीको निरस्त कर दे तो इसमें इतना तो मुनाफा हो गया कि जो बिल्कुल हार हो रही थी, लोग समझ रहे थे कि यह कुछ भी नहीं जानना, यह तो पूरा हार गया, तो उससे तो यह भला है कि कमसे कम सन्देहकी बात तो भा गई । अब जातिवादीके इस प्रलापको

सुनकर कमसे कम सभासद यह तो ज्ञान लेंगे, सन्देह कर लेंगे कि किसकी जीत हुई और किसकी हार हुई । इस प्रतिवादीकी विल्कुल हार हुई तो नहीं दिखती, यह तो दनादन बोलता चला जा रहा है इस कारण जयके लिए जातिका प्रयोग कर देना कुछ सफल होता ही है । इसके उत्तरमें कहते हैं कि यह बात कहना भी असंगत है । जातिका प्रयोग कर देनेपर भी सवथा राजपूज जैसा होनेको था वह अब भी हार है । क्यों कि जिस प्रकार सभामें बैठे हुए विद्वत्जनोंने यह देखकर कि वादीने जो कुछ अपना पक्ष रखा उसपर यह प्रतिवादी उत्तरपक्षवादी चुप रह गया तो मालूम होना है कि इस प्रतिवादीको उत्तरका ज्ञान नहीं है । तो उन सभासदोंने, उन निर्णायकोंने उत्तरका अपरिज्ञान समझनेके कारण प्रतिपक्षीकी पराजय निर्णीत करनी है उसी प्रकार अगर यह प्रतिपक्षी जातिका प्रयोग भी करदे तो क्या विद्वत्जन यह नहीं जानते कि इससे उत्तर देते बना नहीं और यहाँ की बात टूटकर इसके चुप करनेके लिए जातिका प्रयोग कर रहा है । तो जिस प्रकार चुप रह जानेपर प्रतिवादीकी हार सभासदोंके द्वारा करनेपर भी प्रतिवादीकी हार सभासदोंके द्वारा जान ली जाती है, क्योंकि सभासद दोनों स्थितियोंमें समुक्त रहे हैं कि इस प्रतिवादीको उत्तर का परिज्ञान नहीं हुआ और जो जातिका प्रयोग किया है वह भी तो असत्य उत्तर है तो झूठा उत्तर क्या उत्तर कहलाता है, वह तो अनुत्तरकी ही तरह है । तो प्रतिपक्षी यदि चुप रहे तो भी हार है और जातिका प्रयोग करे तब भी उसकी हार है, जातिका प्रयोग करके जय कोई प्राप्त नहीं कर सकता ।

पूर्वपक्षवादीकी उत्तरानुद्धावनमें हारकी आशंका व उसका समाधान अब यहाँ शक्तीकार कहता है कि वादीने कोई अपना मतव्य रखा और साधन भी उपरिषत किया । वह सम्यक् हो या मिथ्या हो यह बात तो जाने दीजिए, लेकिन किसी भी स्थितिमें यदि प्रतिपक्षीने जातिका प्रयोग किया, झूठा भी, उत्तर दिया और उसके निराकरणमें उत्तराभासका उद्भावन अर्थात् यह झूठा उत्तर है ऐसा उसका मर्म खोल देनेकी बात यदि पूर्वपक्षवादी कर सका तब ही तो सभाके लोग इस प्रतिवादीकी हार हुई है ऐसा निर्णय कर पायेंगे । प्रतिवादीने कुछ भी कहा, जाति प्रयोग किया । यदि पूर्वपक्षवादी उस उत्तराभासकी बात खोल दे तब ही तो जातिवादीकी हार सभासद लोग निर्णीत कर सकेंगे, अन्यथा पर्यनुयोज्यकी उपेक्षा हो जानेसे अर्थात् प्रतिवादीने यह झूठा उत्तर दिया है, इस बातको न कह सकनेसे निग्रहप्राप्त प्रादवादीका निग्रह न कर सक स वादीकी ही हार होगी । समाधानमें कहते हैं कि इस तरह तो जय और पराजयकी व्यवस्था कभी बन ही नहीं सकती । जब केवल बोलने पर ही दोषापट्टी करनेपर ही जितकी व्यवस्था मानते हो तो प्रतिवादीने उत्तराभास बोला तो उसपर वादी भी बोल सठा, फिर उसपर प्रतिवादी भी बोलेगा । अब तो किसीकी जीत और किसीकी हार या नरूपका निर्णय ये कभी बन ही नहीं सकते । अब तो इस स्थितिमें यही कल्पना बनायी जा रही है कि जो चुप रह जायगा उसकी हार है और

जो बोलता चला जायगा उसकी जीत है। सी मात्र यहाँ दूसरेके क्षीलाफ-बोलनेकी शक्ति समझमें आयी तो उससे जीत जान की ओर बोलनेकी शक्ति समझमें न आयी उससे हार मान ली। यह कोई जय और पराजयकी व्यवस्था नहीं है। इस तरह व्यवस्था बनायी गई तो कुछ भी निर्णय न हो सकेगा। जैसे जातिवादी बोलता ही चला जा रहा है, चुप नहीं होता, इस तरह क्या वादी भी बोलता हुआ न चला जायगा? ठीक उत्तर न ज्ञात होनेपर भी उत्तरमात्र तो जो चाहे दे सकता है। तो यों जातिके प्रयोग द्वारा जय और पराजयकी व्यवस्था नहीं बनाई जा सकती, क्योंकि दोनों ही वादी और प्रतिवादी बोलते ही चले-आये, यहाँ सब और झूठकी कोई परीक्षा नहीं होती है क्योंकि सब तो यहाँ बोलनेपर ही यह निर्भर किया जा रहा है कि किस की जय हुई और किसकी हार। इस तरह जिसने जातिका स्वरूप परखा वह और दूसरा वक्ता भी बोलता चला जायगा उत्तरपक्षवादी वादीकी कही हुई बातमें कुछ भी परिहार करनेमें अगर शक्ति रखता है तो पूर्वपक्षवादीकी हार हुई और नहीं रखता है तो पूर्वपक्षवादीकी जीत हुई। तो यही शक्ति जातिवादीमें भी लगाई जा सकेगी। जातिवादीकी कुछ बात कहें जानेपर दोनों वादी कुछ बोल सका तो जातिवादीकी हार हुई, वादीकी जीत हुई न बोल सका तो जातिवादीकी जय हुई। ये कोई तत्त्व निर्णय के तरीके नहीं हैं। प्रसंग यह चल रहा है कि जातिका प्रयोग करके समाजमें जीतकी व्यवस्था बनाना असंगत है, इसका कारण यह है कि वादीकी कही हुई बातपर प्रतिवादीने जातिका प्रयोग किया। अब वादी भी उसी प्रकार जाति प्रयोग करदे और प्रतिवादी भी करे तो इस तरह कहीं भी विश्राम न मिलेगा और जय पराजयकी व्यवस्थामें अनवस्था हो जायगी।

प्रतिवादीके जातिरूप असत् उत्तरके प्रयोगमात्रसे वादीके जात्युद्भावन की अशक्तिका अनिर्णय अब लंकाकार यत्र कह रहा है कि जब वादीके प्रति जाति स्वरूप असत् उत्तरका प्रयोग कर दिया गया तो इतने ही मात्रसे यह निश्चय सबको हो गया कि वादीमें प्रतिवादीकी कही हुई बातके परिहार करनेकी शक्ति नहीं है तथा यह भी सिद्ध हो गया कि वादीमें प्रतिवादी द्वारा जातिरूप उद्भावसे दोषको दूर करने की शक्ति नहीं है, तब अब वादी जातिका प्रयोग करे तो उसका प्रयोग करना व्यर्थ है। एक बार समासदोके चित्तमें आ गया कि वादीमें प्रतिवादीके दोषोंको दूर करने की शक्ति नहीं है अथवा यह अपने साधनमें आये हुए दोषका परिहार नहीं कर सकता है तब फिर वादी यदि जातिका प्रयोग करे तो उसका मूल्य विद्वानोंके चित्तमें न रहेगा। फिर जय पराजयकी व्यवस्थामें अनवस्था न होगी। समाधानमें कहते हैं कि इस प्रकार प्रतिवादीकी जातिके प्रयोगसे ही वादीमें दोषके परिहारकी अशक्तिको निश्चय कर लिया है। तो यों ही प्रथम ही प्रतिवादीके द्वारा जातिका प्रयोग करनेसे पहिले ही वादीके समोचीन साधनके कहने मात्रसे ही यह निश्चय हो गया कि प्रतिवादीने जो उत्तरमात्र कहा है उसकी पोल खोलनेकी शक्ति इस वादीमें बराबर है।

तब प्रतिवादीने जो प्रथम ही जातिप्रयोग किया उसकी विफलता क्यों न हो जायगी ? अर्थात् पहिले भी (प्रथम बार भी) जातिका प्रयोग करना निरर्थक हो जायगा। उससे जोत रूप प्रयोजनकी सिद्धि नहीं हो सकती है। शंकाकार कहता है कि वादीने जो समीचीन साधन कहा है उसका साधन बचनसे यह निश्चय होगा कि वादीके समीचीन साधनको ही कहनेका सामर्थ्य है, किन्तु यह सिद्ध न होगा कि प्रतिवादीके द्वारा दिया गया जातिके उद्धावन करनेका इसमें सामर्थ्य है। सताधानमें कहते हैं कि इस तरह तो जातिका प्रयोग करनेपर भी उस जातिवादीके याने उत्तराभासवादीके सम्बन्धमें यह निश्चय हो जाता है जाति प्रयोग करनेपर भी इस उत्तराभासवादीके जातिवादीकी याने प्रतिवादीके समीचीन उत्तरको देनेका सामर्थ्य नहीं है। किन्तु यह निश्चय न हो जायगा कि उद्धाटित किये गये जातिके परिहारका सामर्थ्य नहीं है। तब जय पराजयकी व्यवस्था अनवस्था सर्वथा ज्योंकी त्यों खड़ी रह गयी।

जातिप्रयोगसे जय व्यवस्था माननेपर जातिप्रयोगका अनवस्था न होने से तत्त्वनिर्णयका अनवकाश-शंकाकार कसता है कि समीचीन उत्तर देनेका सामर्थ्य न होनेसे ही दूसरेके द्वारा कही गयी जाति परिहारके असामर्थ्यका निश्चय होता है, क्योंकि परके द्वारा उद्भावित जातिके परिहारकी असामर्थ्यका उद्भाव होनेपर ही समीचीन उत्तरके बोलनेका सामर्थ्य नहीं होता है। उत्तरमें कहते हैं कि तो इस तरह समीचीन साधनके कहनेकी सामर्थ्यसे ही इस वादीके प्रतिवादी द्वारा कही गयी जाति के दूषणाभासताके उद्भावन करनेकी शक्तिका भी निश्चय हो जावो, क्योंकि जिस वादीमें प्रतिवादी द्वारा कही गयी जातिके उद्धावन करनेकी शक्ति नहीं है उसमें समीचीन साधनके कहनेका भी सामर्थ्य नहीं बन सकता। मला जो सही साधनका प्रयोग कर सकता है उसको क्या जाति छल निग्रह आदिक हथकण्डोकी दूषणाभासताका पता न हो सकेगा ? उसमें इतनी बुद्धि है ही। शंकाकार कहता है कि समीचीन साधनके कहनेमें समर्थ होकर भी वादी कभी कभी जाति प्रयोगसे अस्तु उत्तरसे कुछ व्याकुल चित्त हो जाय तो उसमें जातिके उद्धाटित करनेका सामर्थ्य होना अवश्यभावी नहीं हो सकता है। उत्तरपक्षवादी ऐसा समझता है कि वादी सच्चे साधनका प्रयोग करता है लेकिन वह भी कभी प्रतिवादीकी दोषापट्टीसे व्याकुलचित्त हो जाय और वह प्रतिवादी को जाति छल आदिकका प्रयोग करनेमें समर्थ न रहे, ऐसा भी तो हो सकता है और तब तीसरा जातिप्रयोग उसे करना चाहिये था, तो उत्तरमें कहते हैं कि फिर तो समीचीन उत्तरके कहनेमें असमर्थ हुए जातिवादीके भी अपने द्वारा कहे गए और परके द्वारा प्रकट किए गए उत्तराभासके परिहारमें सामर्थ्यकी सम्भवता होनेसे फिर तो चौथी बार जातिका प्रयोग करना अपेक्षणीय हो जायगा। और, फिर वादी भी अर्थात् जिस पहिले साधनको कहा है उसे साधन दो को भी उस प्रतिवादीकी चौथी जाति का परिहारके निराकरणके लिए ५ वीं जातिका प्रयोग अपेक्षणीय हो जायगा। फिर उसके मुकाबलेमें जातिवादीके भी वादीकी कही हुई जातिके निराकरण करनेकी

योग्यता' जितनिके लिए छठवीं बार जातिका प्रयोग करना आवश्यक हो जायगा । यों जाति प्रयोग ही को परम्परा चलती जा गयी, फिर इनका कहीं ठेहराव भी नहीं हो सकता । यों अब पराजयकी व्यवस्थाका अनवस्थान सिद्ध हो जाता है । उक्त कथन का निष्कर्ष यह है कि जाति प्रयोग करके जातिकी व्यवस्था नहीं बनायी जा सकती । बाकी किसी मतव्यक्ति मित्र करने के लिए प्रमाण उपस्थित करे और उसमें प्रतिवादी कोई बाधनावास पक्षाभास आदिक दोष न दे सके तो वादीको जय है, प्रतिवादीको पराजय है । और, कदाचित् उनमें द प दे दिया साधनाभास आदिक कोई दोष या और उसकी निराकरण बादी न कर सका तो वादीको पराजय है और प्रतिवादीको जय है । तो प्रमाण प्रमाणाभासके माध्यमसे तो जय-पराजयकी व्यवस्था बननी है किन्तु जातिप्रयोगसे छत्र आदिकके प्रयोगसे जय-पराजयकी व्यवस्था नहीं बनती ।

प्राप्त दोषका निग्रह न हो पानेसे अनवस्थादोषकी असम्भवाकी भाँति की — यही जातिवादकी कथन प्रणालीमें अनवस्थाका दोष बताया जा रहा है, बाकी के कथनपर प्रतिवादीने जाति बनाकर दोष दिया तो उसपर वादी की दोष दे सकेगा । जाति व छलमें कोई समोचीन उत्तरके देनेका तो नियम है नहीं, तो इस तरह अनवस्था दोष मागगा । कभी भी वाद समाप्त नहीं हो सकता, इसपर जातिवादी कहता है कि जाति प्रयोगसे अव्यवस्था माननेमें अनवस्था दोष नहीं आ सकता है, क्योंकि यही प्रतिवादीने पर्यनुपोज्योपेक्षणकी उद्भावना नहीं की है। वादीने कुछ कहा उसपर प्रतिवादीने किसी जातिका प्रयोग किया उसके बाद जब प्रतिवादीके निग्रह प्राप्त दोषकी उद्भावना नहीं कर रहा है अर्थात् प्रतिवादीके लिए वादी उसके कथनमें किसी दोषका उद्भावना नहीं कर रहा है तो अनवस्था दोष कैसे आयेगा ? प्रतिवादी अपनी ओरसे ही किसी प्रकारकी जातिको ही उपस्थित कर रहा है, और साथ ही उस प्रसंग में अब यह प्रश्न उत्पन्न होगा कि किमकी हार हुई है तो वहाँ बैठे हुए निर्णायक लोग, पक्षपक्षवादके पर्यनुपोज्योपेक्षणकी प्रकट करते हैं अर्थात् यहाँ यह प्रतिवादी दोषकी प्राप्त होनी या पर इसको यह वादी अभिव्यक्त न कर सका । और साथ ही यह भी बात है कि जातिवादीने तो छल किया ही तो वह निग्रह प्राप्त है ही, लेकिन जातिवादी स्वयं अपनी गलतीका तो न खोलेंगे, और वादी है चुप, तो निर्णायक लोग उस प्रतिवादीके निग्रहप्राप्त दोषको यह वादी बखान न कर सका, इस तरह प्रकट कर देता है, इस कारण अनवस्थाका दोष नहीं आता । अनवस्थाका दोष तो सब आये जब निर्णायक ल ग बीचमें उसमें किसी दोषको न बतायें । यदि वादी प्रतिवादी ही बोलते रहें और निर्णायकका कोई अधिकार न हो सब ना अनवस्था दोष आयेगा, यही शास्त्रकार यह बात कह रहा है कि वादीने कुछ कहा उसपर प्रतिवादीने छल जातिका प्रयोग किया । अब उसके बाद निर्णायक लोग वादीने पर्यनुपोज्योपेक्षा अर्थात् प्राप्त दोषकी अपेक्षा की यह दोष बता देगा ।

शकाकार द्वारा परिकल्पित जयतिवन्धनरूप उत्तराप्रतिपत्तिके विकल्पो द्वारा समाधान—अब उक्त शकाके ममाधानमें पूछते हैं कि फिर तो निर्णायक लोग ही जाति आदिक प्रयोगका भी उद्भावत कर दें, दोष प्रकट कर दे, पूर्वपक्षवादी क्यों प्रकट करे । जब वादीके कहनेपर प्रतिवादीने जातिरूप बात कही और प्रतिवादी के दोषको कहनेकी आवश्यकता वादीको नहीं बता रहे । निर्णायक ही उसका निराकरण कर दे तो प्रथम ही प्रथम जाति आदिकसे प्रयोगका भी निर्णायक उद्भावत कर दे । यदि कहो कि वह निर्णायक पूर्वपक्षवादीके ही पर्युत्तुयोजोपेक्षणको प्रकट करता है और जाति आदिकके प्रयोगका प्रकट नहीं करते । तो उत्तरमें कहते हैं कि यह तो उन निर्णायकोका बहुत बड़ा माध्य स्वभाव हो गया कि एकके दोषको प्रकट न करे । यह माध्यस्त्व नहीं है, पूर्णपक्षताति है कि प्राश्निक लोग वादीके दोष बतायें और प्रतिवादीके दोषको न प्रकट करें । तो जब निर्णायकोमें माध्यस्त्वभाव न रहा तो अब दोषानुष्टीकी बात रही । फिर तो जो चुप रह गया है वादी उसको यह प्रतिवादी यह कहकर ही कि इसको उत्तरका ज्ञान नहीं है, जो कुछ मैंने कहा है उसका यह उत्तर नहीं दे पा रहा है, उत्तरके परिज्ञानका अभाव है, इस प्रकार प्रकट करते हुए ही प्रतिवादी वादीका निपट करता है ऐसा मानना चाहिए । और जब ऐसा मानना चाहेंगे तो इस पक्षमें भी यही यह बतलाता प्रतिवादी किस प्रकारके उत्तरके अपरिज्ञानकी उद्भावनाके द्वारा अपनी विजय घोषित करता है ? उत्तरवादीको उत्तर का ज्ञान नहीं है ऐसी जा घोषणा करता है उसका अर्थ क्या है ? क्या प्रतिवादीके द्वारा उपस्थित किये गए जातिके अपरिज्ञानका उद्भावनरूप अर्थ है ? उत्तरवादीको उत्तरका परिज्ञान नहीं है, इसका अर्थ क्या यह है कि प्रतिवादीके द्वारा उपस्थित किए गए जातिदोषका परिज्ञान नहीं या इसका यह अर्थ है कि वादीके द्वारा उद्भावित जात्यंतरका निराकरण कर दिया गया है । उत्तरवादीने कोई दूसरी जाति बतलाया, दूसरा दोष बताया और उसका निराकरण कर दिया गया क्या यह अर्थ है कि उत्तर अप्रतिपत्तिका अथवा उत्तरकी अप्रतिपत्तिका यह अर्थ है कि उत्तरका परिज्ञान ही नहीं है ।

स्वोपन्यस्त जात्यपरिज्ञानके उद्भावनरूप उत्तराप्रतिपत्तिका निराकरण—उक्त तीन विकल्पोंमें यदि यह कहो कि प्रतिवादी जो अपनी विजय घोषित कर रहा है वह इस बलपर घोषितकर रहा है कि वादीको हमारी बातके उत्तरका ज्ञान नहीं है और उत्तरका परिज्ञान नहीं है, इसका अर्थ यह है कि मैंने जो जातिदोष उपस्थित किया है उसका परिज्ञान नहीं है, ऐसा माननेपर तो प्रतिवादीकी हार अवश्यभावी हो गयी । तब प्रतिवादी खूद कह रहे हैं कि जो सदोष वचन है उनका इस वादीको ज्ञान नहीं है । तो इतने कथनमात्रसे थप मिट्ट हो गया कि प्रतिवादीका वचन हे सदोष नीर वादीका कथन है निर्दोष । प्रतिवादी यही तो कहेगा ना कि देखो मैंने

अपेक्षितसमाप्ति अथवा उत्कर्षसमाप्ति या कार्य जाति का प्रयोग किया है, पर इस वादीने न जान पाया कि यह सदोप प्रयोग है। तो ऐसा कहनेसे, एक तो प्रतिवादीने यह प्रतिष्ठ कर दिया कि मेरे द्वारा उपस्थित की गई बात जाति दोषरूप थी, उसका हल अपेक्षित है। रही अपरिज्ञान अथवा नही, इसका कोई निर्णय नहीं करे, तो भी इतना तो निश्चित हो गया कि प्रतिवादीने जो कथन किया है वह जातिदोषसे दूषित है और साथ ही यह भी प्रतिष्ठ हो गया कि वादीने जो कुछ भी अपना मत व्यक्त किया है उसका प्रतिवादीने ठीक उत्तर नहीं देना सका तभी तो एक जाति का प्रयोग किया है। साथ ही यह भी प्रतिष्ठ हो गया कि यह प्रतिवादी असम्बद्ध होने वाला है। और, यह भी प्रतिष्ठ हो गया कि प्रतिवादी वादीके साधनकी समीचीनताकी प्रकट कर रहा है। जबकि प्रतिवादी अपने मुँहसे यह कह देता है कि देखो इस वादीने मेरी दोष, मेरा कपट, मेरा छला नहीं जानाया है, तो इसके कहनेसे दो प्रतिवादीकी हार हो गई और वादीकी जीत हुई। तो जातिके पेश करनेसे जाति कुछ न मिले, बल्कि पराजय हो गई। इस कारण यह सिद्धान्त बना कि जब पराजयकी व्यवस्था छल जाति आदिकके प्रयोगसे होती है, यह कथन बिल्कुल गलत है। समझें और प्रसन्नचित्त वचनसे ही जीत-हारकी व्यवस्था हो सकती है।

प्रतिवादी द्वारा घोषित वादी द्वारा अविज्ञान दोषको स्वयं उद्धृत करते हुए प्रतिवादीकी पराजयका अनिराकरण—साकार कहता है कि वादीने हमारे दोषको नहीं जान पाया और उस दोषकी मैं स्वयं ही जाहिर कर रहा हूँ। ऐसी स्थितिमें प्रतिवादीकी हार न होनी चाहिए। यहाँ इस वादीने नही जान पाया ऐसा, उसका अपराध ही तो बताया जा रहा है। तो समाधानमें पूछने हैं कि वादीने यह दोष नहीं जान पाया, यह तुमने कैसे निश्चय किया? क्या यह जानकर निश्चय किया कि वादी चुन हो गया और प्रतिवादी बोलना हो जा रहा है। यदि ऐसा मतव्य हो तो ठीक नहीं है क्योंकि वादी सत्य है, सिद्धान्त है। वादका बिस्तार नहीं होगा, यह सोचकर वह चुप रह गया। माने वचनोंपर नियन्त्रण रखने वाले वादी लोग कभी भी सिद्धान्तसे विचलित नहीं हो सकते। बल्कि वादी जो चुप रहा वह जानता था प्रतिवादीके जातिदोषको और उसको स्वयं प्रकट भी कर देना चाहता था कि प्रतिवादी यहाँ यह छल जाति कर रहा है, लेकिन स्वयं न कहकर चुप रहकर उस प्रतिवादीके दोषको प्रतिवादीके द्वारा ही कहसक दिया है; तो ऐसा जो दूसरेसे कहलवा देना है वह उसका विवेक है, अज्ञान नहीं है। इस कारण वादी यदि चुप रह गया तो इसका अर्थ यह नहीं कि वादी प्रतिवादीके छल और जातिको नहीं जानता है।

वादीके प्रतिवादीप्रयुक्त जातिदोष, ज्ञानका अभाव, अप्रतिपत्तिकी असिद्धि—वादी जानता है कि यदि मैं स्वयं प्रतिवादीके ऊँचे हुए जातिरूप दोषको प्रकट करूँ तो यह जातिवादी के अपने, परिहारके लिए फिर और कुछ बोलना और

इस तरह फिर कहीं वादका अवसान न हो सकेगा । साथ ही इस वादीने दो बातें भी चुप होकर सिद्ध कर दी हैं । एक तो यह कि देखो इस प्रतिवादीके अज्ञानकी महिमा । कि इस प्रतिवादीमें ऐसा अज्ञान बना हुआ है कि जिसने स्वयं ही अपने कहे हुए वचन में दोष समूहको प्रकट कर रहा है कि उसने जो कुछ भी कहा है वादीको चुप करने के लिए उसके वचनमें स्वयं यह दोष है । दूसरी बात यह प्रतिवादी अपने कहे हुए वचनमें दोष बताकर वादीके साधनकी समीचीनताको प्रकट कर रहा है । तो इस स्थितिमें वादीके चुप रह जानेसे वादीकी जीत ही हुई है और प्रतिवादोंकी हार हुई है । इस तरह स्पष्टी कि जीत और हारकी व्यवस्थाके कारण समर्थ वचन और अनर्थ वचन हैं यदि यहां जातिवादी यह कहे कि पूर्व पक्षवादीने जो साध्य उपस्थित किया है उसपर मैं कुछ कहूँ कि मेरे द्वारा प्रयुक्त यह जाति है और तुमने मेरे बतानेसे पहिले नहीं जाना और अब जाना तो उसके बतानेके बाद ही तो तुमने मेरे कथनका दोष जाना है पहिले तो नहीं जाना इस कारण अज्ञानके ही कारण यह पूर्वपक्षवादी चुप हो गया है अथवा प्रतिवादीने चुप कर दिया है और प्रतिवादी अपनी बातको बोलता ही गया । ऐसा कहनेपर समाधानमें कहते हैं कि इस बादके निराकरणमें क्या पूमाणा है ? केवल कसम खाना ही पूमाणा है । वही शरण है । वादीने प्रतिवादीकी जाति दोषको पहिले नहीं जाना और प्रतिवादीके स्वयं दोष उगलनेपर जाना । इस बातकी सिद्धि नहीं की जा सकती है । शकाकार कहता है कि यह पूर्व-पक्षवादी यदि मेरे जाति दोषको जानता भी हो और जान करके भी चुप रह गया हो अथवा इसपर कुछ और बोल देवे तो भी वाद ने समीचीन उत्तर तो नहीं दिया । उसकी जातिरूप दोष कहनेके बाद तो समीचीन उत्तरवादीका नहीं आया । फिर कैसे वादीकी हार न होगी ? समाधानमें कहते हैं कि यह बात तो जातिवादीके लिए भी समानतासे की जा सकती है । जातिवादी जातिको उपस्थित भी करे तो भी जातिवादी समीचीन उत्तर तो नहीं दे सका । तब समीचीन उत्तर न देनेके कारण इस जातिवादीकी भी कैसे हार सिद्ध न होगी, क्योंकि जातियाँ जितनी हैं वे सब दूषणाभास रूप हैं । इस प्रकार उत्तरके अप्रतिपत्तिके सम्बन्धमें उठाये गए विकल्पसे प्रथम विकल्पकी बात नहीं बन सकती अर्थात् प्रतिवादीके द्वारा बताई गई जातिका वादी को ज्ञान नहीं है । इस प्रकार जो एक उद्भावन किया है, यही उत्तरकी अप्रतिपत्ति कहलाती है । और, इस प्रकार उत्तरकी अप्रतिपत्ति होनेसे वह वादी चुप हो गया है । इस तरह इस वादीको प्रतिवादी हरा ही देता है । यह बात सिद्ध न होगी ।

जात्यन्तरनिराकरणरूप उत्तराप्रतिपत्तिकी भीमासा—अब यदि दूसरा विकल्प मानते हो कि वादीने जाति विशेष जो प्रकट की है इसका निराकरण हो गया है इनसे यह ज्ञात हुआ कि वादीका उत्तरका परिज्ञान नहीं है और ऐसे उत्तरके अपरिज्ञानरूप स्थितिके कारण यह वादी हार जाता है । ऐसा दूसरा विकल्प कहना भी युक्त नहीं है, क्योंकि प्रतिवादीके द्वारा उपस्थित की गई जात्यंतरका निराकरण

नहीं हुआ, यह कैसे प्रतिवादी समझ जाता है ? क्योंकि अपने द्वारा उपस्थित की गई जाति स्वरूपके परिभाषणसे या उसकी अनुपलब्धिसे ? अपने द्वारा उपस्थित की गई जातिके स्वरूपके अनुवादसे तो यह नहीं समझा जा सकता कि वादीको उत्तर की अप्रतिपत्ति है । जैसे कि यह उत्कर्षसमय जाति नहीं है अपकर्षसमय होनेसे । इस तरह जातिस्वरूपके अनुवादसे आत्यन्तरिक निराकरण उद्भावित कर दिया गया यह बात नहीं बनती, क्योंकि इसमें तो प्रथम पक्षमें कहा हुआ दोष ही भ्रान्त है । अनुपलब्धिसे भी यह बात नहीं बता सकते कि वादीको उत्तरकी अप्रतिपत्ति है । क्योंकि अनुपलब्ध मात्रसे तो अप्रमाण है और विशिष्ट अनुपलब्धकी बात कही तो वह प्रतिवादीके द्वारा उपस्थित की गई जातिस्वरूपकी उपलब्धि रूप है तो वही भी उत्तरकी अप्रतिपत्तिका समयमें नहीं होता । तब यह बात सिद्ध हो जाती है कि जातिवादी अपने प्रतिवादीको प्रयात् पूर्वपक्षवादीको जो कि आत्यन्तरिक प्रकट कर रहा हो उसमें यह प्रतिवादी हारा देता है, इस कारणसे कि वादीके द्वारा प्रकट किए गए आत्यन्तरिक निराकरण हुआ, इस तरह वादीको उत्तरका ज्ञान न था वह घोषित कर दिया गया । इस विकल्पसे भी वादीको पराजय सिद्ध नहीं हो जा सकती है ।

“उत्तरापरिज्ञानरूप उत्तराप्रतिपत्तिकी भीमोक्षी— अब यदि तीसरा विकल्प कहते हो कि वादीको उत्तरका परिज्ञान ही नहीं है । इसने मात्रसे वादीको पराजय होती है । क्योंकि जब प्रतिवादी यह कहता है कि इसने उत्तर नहीं जाना है इस प्रकार कि उत्तरकी अप्रतिपत्ति मात्रको प्रकट करता है । पूर्वपक्षवादीका यह प्रश्न होना अर्थ-हर्षभाषी है कि मैंने उत्तर दिया और यह अनुत्तर कैसे हो गया ? और जातिवादी द्वारा उत्तरकी अप्रतिपत्ति है । इस बातको विशेष रूपसे प्रकट करना चाहिए । उसके द्वारा उपस्थित की गई भी यह जाति इसने नहीं जाना है और जाति विशेषको उपस्थित किया है, यह बात उसे प्रकट करना चाहिए और इस प्रसंगमें पहिले कहे गए समस्त दोष भ्रान्त है प्रयात् उत्तरकी अप्रतिपत्ति है, यह बात सिद्ध नहीं हो सकती यों उत्तरकी अप्रतिपत्तिके उद्भावनके सम्बन्धमें जो तीन विकल्प किए गए हैं उन तीन ही प्रकारोंमें जातिवादीकी हार नियमित सिद्ध हो गई है और फिर यह सोचकर कि बिल्कुल हार हो जानेसे तो लोगोंकी दृष्टिमें संदेह डाल देना यह युक्त है । और ऐसा जानते हुए भी जब जाति आदिका प्रयोग करता है तो यह वचन इस नैयायिककी अनैयायिकताको ही सिद्ध कर रहा है । इस प्रकार इस सम्बन्धमें यह निर्णय करनी चाहिए कि जातिके प्रयोगसे जीत नहीं हुई है किन्तु अपने पक्षकी सिद्धिसे ही जीत है और अपने पक्षकी अप्रतिपत्तिसे ही हार है ।

जातिप्रयोगमें जय पराजयकी व्यवस्थाके निर्वन्धनत्वका अभाव— मिथ्या उत्तर रूप जातियाँ यदि संकटों में कही जायें तो उससे जातिवादीकी जीत न हो जायगी और यहाँ जीतहारसे मतलब इसना ही है कि लोग उत्तरका सही स्वरूप

जान जायें और सही स्वरूप जानकर आने कल्याणमे लग जायें । केवल दुनियाको यह बतानेके लिए कि मेरी जीत हुई है और इसप्रतिवादीकी हार हुई है यह आशय तो, हर कलहका रूप रखता है कल्याण भावनाकी यह जय पराजय व्यवस्था नहीं है । यह छल जानि आदिकका आशय न बनाकर केवल यही भावना आदी और प्रतिवादी दोनोंमे होना चाहिए कि कल्याण किस प्रकार हो । वस्तुस्वरूप सही किस प्रकार है । केवल उस वस्तुस्वरूपकी घोषणा हो जाय, प्रजाजन जान जायें और उस तरह ये सब सम्मगपर चल सकें यह बात बतानेके युक्त है । इसीसे ही जय पराजयकी व्यवस्था की बात कही जाती है । और इस प्रकार इस प्रसंगमे यह ही निर्णय करना श्रेयस्कर है कि जो कोई वादी प्रमाण उपस्थित करे और उस प्रमाणमे प्रतिवादी दोष देवे, उसे दोषका यदि वादी परिहार कर देता है तो इससे वादीके पक्षको सिद्धि हो जाती है और प्रतिवादीका दूषण जाहिर हो जाता है कि यह प्रतिवादी ऐसे समीचीन मतव्यमे दोष उपस्थित करनेका ही दूषण करनेका ही आशय रख रहा है । तत्त्व निर्णयसे इसके विचारका सम्बन्ध न था । इसी प्रकार किसीने प्रमाणभास उत्पन्न किया और उस प्रमाणभासमे प्रतिवादीने दोष उपस्थित किया । अब यह उस दोष को यदि दूर नहीं कर सकता है तो वादीके लिए वह साधनाभास है । वह अपने पक्षको सिद्धि न कर सका और प्रतिवादीके लिए वह स्थिति भूषणस्वरूप है । प्रतिवादी के मतव्यकी सिद्धि होती है और वादीको पक्ष गिर जाता है । तो जिसके पक्षकी असिद्धि हुई उसकी हार समझना चाहिए । इस प्रकार जय पराजयकी व्यवस्था समर्थ वचन और असमर्थ वचनसे होती है । जिसके मतव्यमे पक्षाभास हेत्वाभास आदिक कोई दोष नहीं है जिसके अनुमानमे अथर्व व्यतिरेक व्याप्ति निर्दोष है उसकी ही जीत और जिसका कथनमें हेत्वाभास आदिक दोष आते हैं और व्याप्ति भी समीचीन नहीं बनती है उसका कथन है सदोष और उसके पक्षकी सिद्धि नहीं हो पाती । ऐसा तत्त्व निर्णय ज्ञानकर जानकार लोग हितप्राप्तिके अर्थ ग्रहित परिहारके अर्थ सुनिर्णीत तत्त्वकी उपासनामे लग जाते हैं और पुष्टरूपसे निर्णीत कुतत्त्वकी उपासनाको छोड़ देते हैं । इसीलिए ही दशन शास्त्रकी व्यवस्था है । इसका प्रयोजन कोई लोकमे जीत-हार प्रकट करनेका नहीं है ।

निग्रहस्थान द्वारा जय-पराजयकी व्यवस्थाका प्रयास जिस तरह छल और जातिके प्रयोगसे जय-पराजयकी व्यवस्था न बन सकती, उसी तरह निग्रह स्थानोंके द्वारा भी जय और पराजयकी व्यवस्था नहीं बन सकती । योगसिद्धान्तके न्यायसूत्रमे निग्रहस्थानका सामान्य लक्षण यह किया गया है कि विप्रतिपत्ति और अप्रतिपत्तिको निग्रहस्थान कहते हैं । विप्रतिपत्तिमे दो शब्द हैं—वि और प्रतिपत्ति । वि का अर्थ है विपरीत और प्रतिपत्तिका अर्थ है जानकारी अर्थात् विपरीत जानकारीको विप्रतिपत्ति कहते हैं । अप्रतिपत्तिका सामान्यतया अर्थ है जानकारी न होना । और वह किन अर्थोंमें फलित होता है ? सो पहली बात यह है कि पक्षको जानकर, मान

कर, कहकर फिर उसकी स्थापना न कर सकना अर्थात् प्रतिज्ञा ही की पर उसकी निभाव न कर सकना। दूसरी बात है कि प्रतिवादीने अपनी कोई बात स्थापित की उसका प्रतिषेध न कर सकना। तीसरी बात यह है कि प्रतिवादीने पक्षको निषेध किया अथ उस प्रतिसिद्ध प्रतिज्ञाका संहार न कर सकना अर्थात् प्रतिवादीके द्वारा दिए गए दोषका परिहार न कर सकना, यह सब अप्रतिपत्ति कहलाती है। अप्रतिपत्ति का सामान्यतया यह अर्थ है कि आरम्भके विषयमें आरम्भ न हो सकना। जो बात सामने आ पड़ी हो सिद्ध करनेकी अथवा निषेध करनेकी, उसको न निभा सकना, वस वही अप्रतिपत्ति कहलाती है।

प्रतिज्ञाहानि निग्रह स्थानका कथन—निग्रह स्थानके विशेष लक्षण प्रतिज्ञाहानि आदिक रूपमें बताये गए हैं जिनका क्रमसे वर्णन करते हैं, विशेषको जाननेपर सामान्यका भी स्पष्ट बोध हो जाय है, इस लिए अब निग्रह स्थानके दो भेद हैं उनका लक्षण आरम्भ करते हैं। निग्रह स्थानमें पहिला भेद है प्रतिज्ञाहानि। प्रतिज्ञाहानि का अर्थ है कि हेतुके कहे जानेपर अथवा उस कहे हुए हेतुमें दूषणके प्रकट करनेपर उस पक्षको मान लेना अर्थात् दूसरेके दूषणको किसी अर्थमें मानकर अपनी प्रतिज्ञाका त्याग कर देना सो प्रतिज्ञाहानि है। इसका लक्षण त्यागधर्ममें इस प्रकार कहा है कि प्रतिद्वष्टान्तके धर्मको अपने दृष्टान्तमें मान लेना सो प्रतिज्ञाहानि है। वादी अपनी बात उपस्थित करता है, अपना पक्ष मंतव्य बताता है, और उसपर दृष्टान्त भी देता है। जैसे कि अनुमानोंमें प्राय होता है कि प्रतिज्ञा हेतु बोलनेके बाद उदाहरण दिया जाता है तो वादीने सांगोपाङ्ग अनुमान प्रस्तुत किया। उसमें दृष्टान्त भी आया। अब प्रतिवादी उसकी प्रतिज्ञाके खिलाफ कोई दृष्टान्त रखता है, तो वादी उस प्रतिद्वष्टान्तके धर्मको मान ले अपने दृष्टान्तमें तो वह प्रतिज्ञाहानि है। इसका स्पष्टीकरण यह है कि वादीने कोई साध्य सिद्ध करना चाहा था। हेतु दृष्टान्त सब उपस्थित करके, अब प्रतिवादीके साध्य धर्मके खिलाफ कोई धर्म कहकर वादीको दूषित किया। तब वादी प्रतिवादीके कहे हुए प्रति दृष्टान्तके धर्मको अपने दृष्टान्तमें मानता हुआ प्रतिज्ञाको त्यागता है तो वह वादीकी प्रतिज्ञाहानि कहलाती है जैसे कि वादीने अपना यह मंतव्य रखा कि शब्द अनित्य है ऐन्द्रियक होनेसे अर्थात् इन्द्रियग्राह्य होनेसे घटकी तरह। ऐसा वादी के द्वारा कहे जानेपर प्रतिवादी दूषण देता हुआ कह रहा है कि इन्द्रियग्राह्य तो सामान्य भी है और वह नित्य देखा गया है तो फिर उसी प्रकार शब्द भी क्यों न नित्य माना जाय ? इस प्रसंगमें वादी अपने द्वारा कहे हुए हेतुको आभासितोको जानता हुआ भी वादमें सम्मिश्रित न करके प्रतिज्ञा त्याग करता है। यों कह देता है कि यदि सामान्य इन्द्रियग्राह्य है और नित्य है तो घट भी नित्य हो जाय। इस प्रसंगमें वादीने अपने दृष्टान्तको दूषित कर लिया। प्रतिवादीका यह कथन था कि जैसे घटमें घटत्व है तो घट तो हुआ पदार्थ, एक भौतिक वस्तु द्रव्यरूप और उसमें जो घटत्व है वह हुआ सामान्य, तो घटको निरसकर घटत्व भी तो जान लिया गया। जो जैसे घट इन्द्रिय-

ग्राह्य है ऐसे ही सामान्य भी इन्द्रियग्राह्य है । अब यहाँ देखिये कि सामान्य इन्द्रियग्राह्य है और नित्य है । सामान्यको घटत्वको तो वैशेषिकोंने नित्य नहीं माना । सामान्य एक भ्रमल पदार्थ है । तो प्रतिवादी यहाँ जब एक दूषण देता है कि इन्द्रियग्राह्य तो सामान्य भी है और वह नित्य देखा गया है तब फिर शब्द भी इन्द्रियग्राह्य है तो वह क्यों न नित्य हो जाय ? ऐसा प्रतिवादीने कहा, नो वादी उस समय अपने कहे हुए हेतुका मिथ्यापन जान रहा है, लेकिन वाच्य समाप्त हो जाय इस अभिप्रायसे वह कहता है कि यदि सामान्य ऐन्द्रियक है और नित्य है तो घट भी नित्य हो जाय । यहाँ वादीने मूल प्रतिज्ञामें दोष स्वीकार नहीं किया । साध्य विरुद्ध वातको पक्षमें स्वीकार न करके दृष्टान्तको स्वीकार किया । तो यह वादी साधन सहित दृष्टान्तकी नित्यताको मानता हुआ मानो यह निगमन पर्यन्त समस्त अनुमानगत पक्षोंको छोड़ देता है । केवल दृष्टान्त में ही साध्य विपरीत धर्मको स्वीकार किया । लेकिन इतने मात्रसे हुआ तो सर्व अपहार । निगमन पर्यन्त समस्त अनुमान, इनका भग हो गया । तो जब यह पक्षको छोड़ रहा है प्रतिज्ञाको त्याग रहा है तो यह प्रतिज्ञाहानि कहलाता है, क्योंकि पक्ष प्रतिज्ञा के अश्रयमें रहता है, जहाँ प्रतिज्ञा ही भग हो गयी । अब उसका पक्ष हो क्या रहा ? इस तरह न्याय सूत्रमें योग पिद्धान्तमें प्रतिज्ञाहानिके विषयमें वर्णन है ।

प्रतिज्ञाहानिनिग्रहस्थानके विवेचनकी मीमांसा—अब प्रतिज्ञाहानि निग्रहस्थानपर विचार करिये तो उक्त बात असंगत है, क्योंकि साक्षात् दृष्टान्तकी हानि रूप है प्रतिज्ञाहानि अर्थात् दृष्टान्तमें ही साध्य धर्मका परित्याग कर दिया गया है । अनुमान बनाया गया था कि शब्द अनित्य है इन्द्रियग्राह्य होनेसे । तो प्रतिवादीने विकल्प उठाकर प्रतिदृष्टान्त देकर विरुद्ध धर्म बताया तो वादीने दृष्टान्तमें साध्य धर्मको स्वीकार किया है, तो उसने साध्य धर्मको दृष्टान्तमें ही तो छोड़ दिया, तो साक्षात् तो अभी प्रतिज्ञा हानि नहीं है । हाँ, परम्परया हेतु उपनय निगमनका त्याग हो गया, उसका विवरण देकर इसका त्याग हो गया क्योंकि दृष्टान्त जब मिथ्या बन गया तो जिस वातको सिद्ध करनेके लिए दृष्टान्त दिया गया था वह वात भी मिथ्या हो जाती है । तो इस परम्परयासे यह बात बनी साक्षात् तो दृष्टान्तमें ही साध्य धर्मका त्याग हुआ । साथ ही यह भी वात समझनी चाहिए कि शब्दको अनित्य कहा इन्द्रियग्राह्य होनेसे, घटका दृष्टान्त भी दिया । जरा घटपर ही विचार करलो । घट इन्द्रियग्राह्य है और वह अनित्य है पर घटमें जो घटत्व है सो किसी इन्द्रिय द्वारा ग्राह्य नहीं है, वह तो मन द्वारा, विचार द्वारा समझा गया है । इन्द्रियाँ ५ होती हैं । पाँच इन्द्रियके विषय हैं — स्पर्श, रस, गन्ध, रूप और शब्द सामान्य । इन विषयोंमेंसे किसी भी विषय रूप नहीं है और जिसके सिद्धान्तसे सामान्य ऐन्द्रियक है और इसी कारण वादीके रहे गए अनुमानमें दोष आता है । तो वहाँ हेतुभासके कारण उसके अनुमानमें दोष आया है ।

प्रतिज्ञाहानिके सम्बन्धमें वार्तिककारका विवेचन और उसकी मीमांसा

प्रतिज्ञा हानिके सम्बन्धमें न्यायसूत्रके वातिककार ऐसा कहते हैं कि, दृष्टान्तका यह अर्थ है कि अन्तमें यह देखा गया, स्थित हुआ, इससे इसे दृष्टान्त कहते हैं। दृष्टान्त शब्दमें वा शब्द है—दृष्ट और अन्त। अन्तमें यह स्थित है इसलिए इसको दृष्टान्त कहते हैं। अब कोई भयना मतव्य कहा जाता है तो उस मतव्यमें दृष्टान्त पीछे दिया जाता है। जैसे इसी अनुमानमें यह पटति भयनाई गई है कि शब्द अनित्य है इन्द्रिय ग्राह्य होनेसे घटकी तरह। सम कुछ बात कह चुकनेपर फिर दृष्टान्तका प्रयोग होता है। तो इस तरह दृष्टान्त कहालाया पक्ष और स्वपक्ष। और, फिर प्रतिदृष्टान्तके घम से मान लेना इसे प्रतिज्ञा हानि कहते हैं। तो दृष्टान्तका अर्थ हुआ पक्ष भयना स्वपक्ष और प्रतिदृष्टान्त बन गया प्रतिपक्ष। तब सीधा यह भाव हुआ कि प्रतिपक्षके घमको स्वरूपमें मान लेना, इसे प्रतिज्ञा हानि कहते हैं। पक्ष स्वपक्ष या—शब्द अनित्य है इन्द्रिय ग्राह्य होनेसे। तो अनित्यपना यह पक्षका घम है। तो उसका प्रतिपक्ष हुआ नित्यपना। उस नित्यपनेको अपने पक्षमें, घटमें मान लेते हैं तो वह प्रतिज्ञा हानि है।

इ किस प्रकार माना गया है कि यदि सामान्य ऐन्द्रियक और नित्य है तो शब्द भी इसी प्रकार नित्य हो जाय, क्योंकि वह इन्द्रियग्राह्य है। इस प्रकारसे प्रतिज्ञा हानिके विवरणमें वातिककार ऐसा कहते हैं, लेकिन इस कथनमें व्यामोह है, यह बात प्रकट सिद्ध होती है क्योंकि प्रतिपक्षको स्वपक्षमें मान लेने अनित्यसे प्रतिज्ञा हानिका निवृत्त्य नहीं किया जा सकता है, किन्तु प्रतिपक्षकी सिद्धि होने तो उससे निग्रह बन सकता है। प्रतिपक्षकी सिद्धि हुए बिना कोई भी पुरुष निग्रहका अधिकरण नहीं बन सकता। वादी अपना पक्ष सिद्ध कर रहा, प्रतिवादी अपना प्रतिपक्ष बतला रहा। तो प्रतिपक्षकी सिद्धि यदि हो गयी तो उसका अर्थ है कि वादीको पक्ष गिर गया। तो वादीका मतव्य सिद्ध न हो, इसका नाम निग्रह है। तो प्रतिपक्षकी सिद्धि हुए बिना वादीके पक्षका निग्रह नहीं हो सकता है।

प्रतिज्ञाहानिमें अनेक कारण हो सकनेसे प्रतिज्ञाहानिके लक्षणकी असमीचीनता प्रतिज्ञाहानिके सम्बन्धमें दूसरी बात यह भी है कि प्रतिज्ञा हानिमें केवल एक ही कारण तो नहीं होता कि प्रतिपक्षके घमको स्वपक्षमें मान ले याने प्रति दृष्टान्तके घमको दृष्टान्तमें मान ले बस इस ही कारणसे प्रतिज्ञाहानि होती हो, यही एक प्रकार प्रतिज्ञाहानिमें नहीं है। उसमें अनेक कारण होते हैं। वादीका किसी शब्दों में तिरस्कार कर दिया जाय तो तिरस्कार आदिकके द्वारा आकुलित हो जानेके कारण भी तो प्रतिवादीके किसी प्रतिदृष्टान्त आदिक अंगकी बात किसी रूपमें अंगीकार कर लेता है अथवा सरी सभामें बात करना एक बहुत बड़ा काम है, और ऐसे समयमें प्रकृतिसे कुछ भी कहा स्वप्न होती है और यदि वह वादी प्रकृतिसे सभाभीरु है तो उस सभामें भी किसी बातका प्रतिवादी स्वीकार कर लेता है अथवा वादीका उपयोग कहीं दूसरी जगह हो वह कुछ अन्य बात ही विचार रहा हो और ऐसे समयमें भी प्रतिवादीकी बातको किसी रूपमें अंगीकार कर सकता है आदिक अनेक निमित्तसे।

कुछ तो साध्यरूपसे प्रतिवादीने की थी और सके विपरीत बातको जानता हुआ भी उपालम्भसे अनेक कारणोंसे वह कभी कोई बात ऐसी ही सही इस रूपमें कह लेता है तो यह बात तो न रही जैसा कि प्रतिज्ञा हानिके लक्षणमें कहा है कि प्रतिपक्षके धर्म को स्वपक्षके मान लेनेसे प्रतिज्ञाहानि होती है उसमें एक ही कारण नहीं, यो अनेक हैं।

प्रतिज्ञामें कभी होनेसे हेत्वाभासादि द्वारा निग्रहपात्रता प्रतिज्ञाहानि के सम्बन्धमें एक बात यह भी है कि प्रतिज्ञा ही वादीने जब कमजोर की हो तो उसकी यह कमजोरी पक्षाभास, हेत्वाभास आदिकसे बनी हुई है। तो जो मूल दूषण है उनके प्रयोगसे वादीके कहे हुए प्रमाणमें दोष उपस्थित करना चाहिए। यदि वादी प्रतिवादी के द्वारा उपस्थित किए हुए दोषोंका परिहार नहीं कर सकता है तो वहाँ प्रतिवादीकी जय है और वादीकी पराजय है, किन्तु नियमानुकूल पद्धतिसे तो वह वादीके वक्तव्यमें दोष न दे सका और अन्य तरहसे शब्दोंका योजन करके उसे दूषित किया जा रहा है तो इससे सम्य पुरुषोंमें तो जय और पराजयकी व्यवस्था न बन जायगी। वादीके अनुमानमें अनेकान्तिक आदिक हेत्वाभास आते हैं ना अनुमान उनका दूषित है। पूर्व कथित पक्षाभास हेत्वाभास आदिकसे वादीके विद्वान्तको दूषित करना यह एक नियमित पद्धति है उससे ही जय-पराजयकी व्यवस्था बनती है।

प्रतिज्ञान्तर निग्रहस्थानका परिचय दूसरा निग्रहस्थान बताया गया है प्रतिज्ञान्तर। प्रतिज्ञान्तरका न्यायसूत्रमें अर्थ किया गया है कि प्रतिज्ञा किए हुए पदार्थ के प्रतिषेधमें धर्मभेदसे उस अर्थका निर्देश कर देना सो प्रतिज्ञान्तर है। इसका स्पष्ट भाव यह है कि जैसे वादीने यह प्रतिज्ञा बनाई कि शब्द अनित्य है इन्द्रियग्राह्य होनेसे तो यह प्रतिज्ञात अर्थ क्या कहलाया? शब्द अनित्य है। अब शब्द अनित्य है इस प्रतिज्ञात अर्थका प्रतिवादीने इन्द्रियग्राह्य होनेसे इस हेतुमें व्यभिचार दिखाकर निषेध कर दिया, प्रतिषेध कर दिया अर्थात् शब्द अनित्य नहीं हो सकता। शब्दकी अनित्यता को साधने वाले वादीके द्वारा जो कहा हुआ अनुमान है उस हेतुमें व्यभिचार दोष आता है। सामान्य भी इन्द्रियग्राह्य है और वह अनित्य नहीं है, इस तरह व्यभिचार दिखाकर वादीके प्रतिज्ञात अर्थका प्रतिषेध किया। अब वादी प्रतिवाद के कहे हुए दोषका परिहार तो करता नहीं, किन्तु धर्मके विकल्प बना देता है। वह पूछता है कि क्या यह शब्द असर्वगत है घटकी तरह अथवा सर्वगत है सामान्यकी तरह यों धर्म विकल्पसे पूछता है। यदि असर्वगत है शब्द, घटकी तरह तो जैसे घट अव्यापक है और अनित्य है इसी प्रकार शब्द भी अव्यापक है और अनित्य रहे। इस प्रकार एक प्रतिज्ञान्तर वादीके द्वारा बन गया। यही कहलाता है प्रतिज्ञान्तर नामका निग्रहस्थान। क्योंकि इसमें वादी द्वारा प्रतिज्ञान्तरकी समर्थ्यका परिज्ञान न किया जा सका। पहिले जो प्रतिज्ञा की थी वह शब्द अनित्य है, इस प्रतिज्ञाके साधन करनेके लिए ही उत्तर प्रतिज्ञा कर दी गई कि शब्द असर्वगत है और अनित्य

लेकिन वादीने यह न समझा कि कोई प्रतिज्ञा अन्य प्रतिज्ञाके सिद्ध करनेमें समर्थ नहीं होती। यदि एक प्रतिज्ञा दूसरी प्रतिज्ञाको सिद्ध करनेमें समर्थ हो जाय तो इसमें अनेक प्रसंग प्यारते हैं। इस प्रकार प्रतिज्ञान्तरके, सम्यन्पके निग्रहवादी प्रतिज्ञान्तर नाम का निग्रहस्थान बताता है किन्तु यह निग्रह स्थान पहिले कहे हुए प्रतिज्ञा हानिके निराकरणमें ही निरुक्त हो जाता है। इस कारण सीधा तो एक यह है कि प्रतिज्ञा हानिको तरह प्रतिज्ञान्तरमें भी अनेक निमित्त हो जाते हैं। फिर दूसरी बात यह है कि पहिले जो प्रतिज्ञा हानि नामका निग्रहस्थान बताया गया था उस निग्रहस्थानसे और प्रतिज्ञान्तर नामके दूसरे निग्रहस्थानमें अन्तर क्या आया? प्रतिज्ञा हानिमें भी पक्षत्यागकी बात कही जा रही थी और प्रतिज्ञान्तरमें भी जब दूसरी प्रतिज्ञा प्रस्तावित हो पक्षत्याग हो गया। तथा जिस प्रकारसे स्वहृष्टान्तमें प्रतिहृष्टान्तको मान लेनेसे पक्षत्यागकी बात कही गई थी उस भी प्रकार प्रतिज्ञान्तरसे भी पक्षत्यागकी ही बात बनी। इस कारण प्रतिज्ञाहानिमें प्रतिज्ञान्तरमें कोई अन्तर नजर नहीं आया। यही शर्काकार यदि ऐसा कहे कि प्रतिज्ञान्तरसे जो पक्षत्याग हुआ है वह उसका अपने पक्षकी सिद्धिके लिए हुआ है। लेकिन प्रतिज्ञा हानिमें जो वादीने पक्ष त्याग किया था वह प्रतिपक्षकी सिद्धिके लिये बन गया था, इसलिए अन्तर है। इसपर कहते हैं कि जैसे अपने पक्षकी सिद्धिके लिए प्रतिज्ञान्तर वादीने स्वीकार किया है। उही प्रकार शब्दके अनित्यत्वकी सिद्धिके लिए भी वादीने प्रतिज्ञाहानिको है। उन्हें उस समय ध्यान न रहा। अन्तिके वशसे वह हृष्टान्त उस प्रतिपक्षीके धर्मको स्वीकार कर बैठा। तो वही भी एकदमसे वादीने यह ध्यान न रखा कि ऐसा प्रतिवादीके प्रति हृष्टान्तके धर्मको मान लेनेसे साध्यके विरुद्ध वाग आती है। तो दोनों ही अर्थाह स्वपक्ष सिद्ध की ही बात रही। फल यह रहा कि कुछ शब्दकी पद्धतिमें अन्तर है। पर प्रतिज्ञा हानि और प्रतिज्ञान्तरसे जो कुछ पक्षत्यागकी बात बनती है वह दोनोंमें एक समान है। अतः प्रतिज्ञान्तर नामका निग्रह स्थान युक्त नहीं है।

प्रतिज्ञाहानि व प्रतिज्ञान्तरसे प्रतिज्ञात्यागकी अविवेकता—प्रतिज्ञा हानिमें वादी अन्तिके वशसे तथा तिरस्कार आदिकके कारण कल्पित समझाती है अन्य मान्यता आदिकके कारण यह भी कह गया अथवा मान गया कि उसी तरह शब्द भी नित्य हो, किन्तु हृष्टान्तमें प्रतिहृष्टान्तके धर्मके मान लेने मात्रसे वह निग्रहयोग्य नहीं है। यदि कहो कि अन्तिके पुरुषके प्रतिरिक्त यह विरुद्ध वचन नहीं हो सकती तो इसी प्रकार अन्तिके पुरुषके प्रतिज्ञान्तर नामक निग्रहस्थान भी न कहना चाहिए। यदि कहो कि निमित्तके भेदसे इन दोनोंमें भेद था जायगा प्रतिज्ञाहानिमें और कुछ निमित्त है। प्रतिज्ञान्तरमें अन्य निमित्त है। तो यों निमित्त भेदसे इन दोनों में भेद माननेपर अनेक अनिष्ट निग्रहस्थानोंका भी प्रसंग हो जायगा। यदि कहो कि अनिष्ट निग्रहस्थानोंका प्रतिज्ञा हानि अधिकमें हो अस्तित्व हो जाता है तब तो

प्रतिज्ञान्नरका भी प्रतिज्ञा हानिमें अन्तर्भाव हो जाय । 'फिर इन' दोको कहनेकी क्या आवश्यकता है ।

प्रतिज्ञाविरोध निग्रहस्थानका परिचय—अब तीसरा निग्रहस्थान है प्रतिज्ञा विरोध प्रतिज्ञा और हेतुका विरोध होना सो प्रतिज्ञाविरोध है ऐसा न्यायसूत्रमें कहा है । जिसका स्पष्ट अर्थ यह है कि जहाँ हेतुके द्वारा प्रतिज्ञाका विरोध हो जाता है अथवा प्रतिज्ञाके द्वारा हेतुका विरोध हो जाता है उसे प्रतिज्ञाविरोध कहते हैं । जैसे कहा कि गुणके व्यतिरिक्त द्रव्य होता है । क्योंकि रूप आदिक गुणोंसे भिन्न रूपमें उपलब्ध नहीं है । ऐसा जो अनुमान बनाया गया वह असंगत है । यहाँ हेतुके द्वारा प्रतिज्ञाका विरोध हुआ ना । हेतु बनाया है कि रूप आदिक गुणोंसे भिन्न उपलब्ध नहीं होता तो रूपादिक गुणोंसे जो भिन्न न पाया जाय उसे गुणोंसे भिन्न कैसे स्वीकार कर लिया ? तो यहाँ हेतुके द्वारा प्रतिज्ञाका प्रतिज्ञापन खण्डित कर दिया गया । इस प्रकार प्रतिज्ञाविरोध नामका यह निग्रहस्थान माना तो जा रहा है । लेकिन प्रकारान्तरसे देखिये तो यह भी प्रतिज्ञाहानि ही कहलायेगी । प्रतिज्ञा विरोध नामक अलगसे निग्रह स्थान कहना नहीं बन सकता है । यह भी प्रतिज्ञाहानि हो ही है । यहाँपर विरोधता लक्षण वाला हेतु कहा गया है । इसलिये यह विरुद्ध हेत्वाभास हो गया विरुद्धता वाला दोष कहा गया है, इसलिये हेत्वाभासके कारण यह अनुमान दूषित बनेगा । इससे प्रतिज्ञा दोषके कारण अनुमानसे दूषित करनेकी बात कहनी युक्तियुक्त नहीं है ।

प्रतिज्ञासंन्यास निग्रहस्थानका परिचय—अब निग्रह स्थान कहा है प्रतिज्ञा संन्यास । इसका लक्षण न्यायसूत्रमें यो कहा गया है कि पक्षका प्रतिषेध होनेपर प्रतिज्ञात अर्थका अपनयन कर लेना सो प्रतिज्ञासंन्यास है जिसका स्पष्ट अर्थ यह है कि वादीके कहे हुए हेतुमें प्रतिवादीने कोई दूषण उपस्थित किया उस स्थितिमें अपने साध्य का परित्याग कर देना इसको प्रतिज्ञा संन्यास कहते हैं । जैसे कि वादीने अनुमान किया कि शब्द अनित्य है इन्द्रियग्रह होनेसे घटकी तरह । इस प्रकार वादीके द्वारा अनुमान कहा जानेपर पहिलेकी ही तरह सामान्यके साथ अनेकान्तिक दोष हेतुमें उद्भावित करनेपर वह प्रतिज्ञाका त्याग करता है अर्थात् यो बोल पड़ता है कि इस तरह कोन कहता है कि शब्द अनित्य है तो यह प्रतिज्ञासंन्यास हो गया । जो प्रतिज्ञा की थी, जो साध्य सिद्ध किया जाना था उसका ही परित्याग कर दिया गया । उत्तरमें कहते हैं कि यह बात तो ठीक है कि अनेकान्तिक हेत्वाभास बोल करके साध्यको सिद्ध करना मिथ्या ही अनुमान है, इस कारणसे उसे हेत्वाभाससे दूषित कहकर मिथ्या कहना चाहिए । अब हेत्वाभाससे मिथ्या प्रतीत हो जानेपर उस विषयमें अन्य प्रकारके वचनों दोषकी परिकल्पना करना व्यर्थ है । साथ ही यह भी बात देखिये कि प्रतिज्ञासंन्यास भी प्रतिज्ञाहानिसे कोई भिन्न चीज तो न रही, क्योंकि हेतुमें जब अनेकान्तिक दोष पाया गया तो यहाँपर भी प्रतिज्ञाका ही परित्याग हुआ । तो प्रतिज्ञाहानिसे कोई विशेष-

पता न होनेके कारण अर्थात् जैसे प्रतिज्ञाहानिमें प्रतिज्ञाका परिणाम हुआ था, इसी तरह प्रतिज्ञासन्ध्यासमें भी प्रतिज्ञाका परिणाम हुआ है। अतएव यह प्रतिज्ञासन्ध्यास नामक निग्रहस्थान प्रतिज्ञाहानिसे कोई समग स्वरूप नहीं रहता।

हेत्वन्तर निग्रह स्थानका उद्भावन—५ वां निग्रह-स्थान बताया गया है हेत्वन्तर। हेत्वन्तरका स्थापनमें इस प्रकार समझा किया गया है कि सामान्यतया कहे गए हेतुके प्रतिबिम्ब ही जानेपर विवेचता हेतुको चाहते बाधे, बाहिर करने वाले वादों के हेत्वन्तर नामक निग्रह स्थान होता है। इसका उदाहरण यह है कि जैसे वादीने अनुमान किया कि यह सब व्यक्त जो कुछ दुनियामें दिखा रहा है वह भी सब एक प्रकृति वाला है क्योंकि विकारका परिमाण होनेसे। जैसे मृत-पूर्वक मृत सकोरा उबला आदिकोंकी तरह। अब यहाँपर वादोंके द्वारा कहे गये हुए अनुमानमें अविचार दिखा कर दूषण दिया गया प्रतिवादीके द्वारा कि देखिये परिमाण को नाना प्रकृति वाले पदार्थोंका भी देखा जाता है और एक प्रकृति वाले पदार्थोंका भी देखा जाता है। जैसे घट पट लोह स्वर्णादिक ये एक प्रकृतिमें नहीं हैं उर्ध्वमें भी परिमाण देखा जाता है। वह भी लम्बाई चौड़ाई आदिकमें अन्ना परिमाण रहता है। तो यहाँ जो हेतु दिया गया कि विकारका परिमाण होनेसे और साम्य-सिद्ध किया गया कि एक प्रकृति वाला तो विकारका परिमाण होनेपर भी वे सब परिमाण वाले एक प्रकृतिमें तो नहीं होते हैं। तो यहाँ हेतु अब सही हेतु न रहा। हेतुमें अनैकान्तिक दोष भी आया। इस प्रकार हेतुका अहेतुपना निश्चय करके यह वादी कहता है कि नहीं, नहीं। कोई हेतु इस प्रकार है कि एक कारणसे अनुस्यूत होकर विकारोंको परिमाण होनेसे तो एक कारण जैसे मिट्टी के उसमें अनुस्यूत होकर जितने बिलार होंगे, घट सकोरा आदिक जितने भी पैदा हो गये उनका परिमाण है, और वे एक प्रकृति वाले हो गए तो इस प्रकार जब वादी सामान्यतया कहे गए हेतुमें दोष निरखनेपर उस हेतुमें विशेषण और लगा देते हैं, विशेष हेतुको बाहिर करता है तो उस समय हेतुमें विशेषता कहने वाले वादोंके हेत्वन्तर नामका निग्रह स्थान ही जाता है।

हेत्वन्तर निग्रह स्थानकी मीमांसा—अब उक्त समस्याके समाधानमें कहते हैं कि इस तरह हेत्वन्तर नामका निग्रह स्थान अलगसे बनाना असंगत है, क्योंकि हेतु में विशेषता और जोड़कर हेत्वन्तर नामक निग्रह स्थानको बनानेपर यदि किसीने सामान्यतया दृष्टान्त दिया और उसमें दूषण, माया तो वहाँ भी दृष्टान्तमें कोई और विशेषण लगाकर उपस्थित करे तो फिर वह दृष्टान्तान्तर नामका निग्रह स्थान मान लिया जाय अथवा उपनय निगमनमें भी किसीने दूषण दिया तो उस समय वहाँ भी कोई विशेषता लगा दे तो उपनयान्तर निगमनान्तर नामके भी निग्रह स्थान बन बैठेंगे और इस आक्षेपमें यदि कोई प्रतिवादी कोई समाधान देता है तो जो समाधान इसमें दिया जायगा वही समाधान हेत्वन्तरमें भी चटित हो जायगा इस कारण हेत्वन्तर

नामका निग्रह स्थान अलगसे अंतर्गत नहीं बैठता ।

अर्थान्तर निग्रह स्थानका योगसिद्धान्तमें निर्देश—छठवाँ निग्रह स्थान बताया गया है अर्थान्तर ही इसके लक्षण न्यायसूत्रमें इस प्रकार कहा गया है कि प्रकृत अर्थकी अप्रतिपत्ति अन्य अर्थ वाले वचन बोलना अर्थान्तर निग्रह स्थान है, जिसकी स्पष्ट भाव यह है कि जिस प्रमेयकी बात कही जा रही है उस प्रकृत प्रमेयमें अनुपयोगी वचन बोलना उसे अर्थान्तर नामक निग्रह स्थान कहते हैं । पक्ष और प्रतिपक्ष का परिग्रह होनेपर जिसकी कितनी पहिले कह दिया है कि एक अधिकरण वाला वस्तु धर्म पक्ष प्रतिपक्ष कहलाता है आदि । तो उसका परिग्रह होनेपर हेतुके द्वारा अब साध्यकी सिद्धि बनायी जा रही है तो उस प्रकृत साध्यमें प्रकृत हेतुको जब वादी यों निरखता है कि प्रमाणके सामर्थ्यसे मैं इस हेतुको समर्थित करनेके लिए असमर्थ हूँ । ऐसा निश्चय करता हुआ वादी वादको तो छाड़ता नहीं, वादको तो समाप्त करता नहीं और अर्थान्तरसे उपस्थित करना है अर्थात् प्रकृत अर्थका छ डकरके अन्य अर्थको बोल देता है तब वह अर्थान्तर नामका निग्रह स्थान होता है । जैसे यह कह दिया कि शब्द नित्य है अस्पृशवान् होनेसे । और फिर अन्य-अन्य शब्दोंकी व्याख्या करने लगा । देखो हेतु किसे कहते हैं ? हेतु किसे व्युत्पन्न हुआ है ? हिनोति घातुमें तु प्रत्यय लगकर यह कृदन्त शब्द बना है और नाम समाप्त नियात आदिक पेश करके नाम आदिककी व्याख्या देने लगा तो यह सब अर्थान्तर नामक निग्रह स्थान है । बोला तो कुछ था और उस पक्षका समर्थन करना चाह था लेकिन जब वादी स्वयं यह समझ गया कि जो गलत बोला गया हो और हमारा हेतु इस योग्य नहीं है कि प्रतिज्ञाकी सिद्धि कर सके तब वह हेतु आदिक अनेक शब्दोंका व्युत्पत्ति अर्थ उपसर्ग नियात आदिक व्याकरण सिद्धि आदिकको बोलने लगा । तो ये प्रकृत प्रमेयमें अनुपयोगी वचन हैं और प्रकृतको छोड़कर अन्य सब बातें बोलने लगा तो इस तरह यह अर्थान्तर नामका निग्रह स्थान बन जाता है ।

अर्थान्तर निग्रहस्थानकी मीमांसा - समाधानमें पूछते हैं कि यह जो अर्थान्तर नामका निग्रहस्थान बताया है वह समर्थ साधन अथवा दूषणके कहनेपर निग्रहके लिए माना गया है या या असमर्थ साधन अथवा दूषणके कहनेपर निग्रहके लिए माना गया है । अर्थात् वादी यदि समर्थ साधन या समर्थ दूषण कहता है तब उसके निग्रह करनेके लिए अर्थान्तर निग्रह बोला जाता है या वादी असमर्थ साधन या दूषण कहे तो उसके निग्रहके लिए अर्थान्तर निग्रह स्थान माना गया है । इन दोनों विकल्पोंमें पहिला विकल्प तो ठीक नहीं कहा जा सकता । समर्थ साधन बोलनेपर या समर्थ दूषण बोलनेपर या समर्थ दूषण बोलनेपर निग्रहके लिए यदि निग्रहस्थान माना है अर्थान्तर तो भला बतलावो कि अपने साध्यको सिद्ध करके फिर कोई उसपर नृत्य करे तो वह तो दोषके लिए न कहलायेगा कोई समर्थ साधन बोला गया तो वह तो

सिद्ध हो ही गया। अब तब दोषके लिये कैसे होगा? यदि कहो कि अर्थमय साधन हुएण बोधनेपर भी प्रतिवादीके पक्षकी सिद्धि हो तब तो वह निग्रहके लिए माना जा सकता है। या बतलायो कि प्रतिपक्षकी सिद्धि न होनेपर भी क्या वह निग्रहके लिए माना जाता है? यदि कहो कि प्रतिपक्ष सिद्ध होनेपर ही वह अर्थान्तर निग्रह माना जाता है तो प्रतिपक्षकी सिद्धिसे ही इसका निग्रह हो गया। इस निग्रह स्थानसे निग्रह माननेकी आवश्यकता न रही। यदि कहो कि प्रतिवादीके पक्षकी सिद्धि हुए बिना ही निग्रह हो जायगा तो जब निग्रहवादीके पक्षकी सिद्धि न हुई तो इस अर्थान्तरसे भी निग्रह नहीं हो सकता। क्योंकि इस समय अब दोनों ही वादी और प्रतिवादीके पक्षकी सिद्धि नहीं हो सकती।

निरर्थक निग्रहस्थानका परिचय—अब एक निग्रहस्थान है निरर्थक नाम का इसका लक्षण व्याससूत्रमें कहा गया है कि वर्णक्रमके निदेश वाचा न निरर्थक स्थान कहलाता है। जैसे शब्द अनित्य है जब गणदसकना होनेसे अ म न र घ प ने की तरह। यह भी कहना सर्वथा अर्थशून्य होनेसे निग्रहके लिये कल्पना की जाती है या साध्यका अनुपयोगी होनेसे कल्पना की जाती है इसमें महिला विकारों में वह नहीं सकते कि अर्थशून्य होनेसे निग्रहके लिए माना जाता है क्योंकि सर्वथा अर्थशून्य शब्द ही असम्भव है वर्णक्रमका निदेश भी उच्चारित होनेके बाद अर्थात् पीछे किए जाने वाले लाभसे उनमें भी अर्थवत्ता सिद्ध होती है। अब द्वितीय विकार कहने कि अर्थात् साध्यका अनुपयोगी होनेसे निरर्थक माना जाता है तो सभी फिर निग्रहस्थान निरर्थक हो जायेंगे, क्योंकि सभी निग्रहस्थान मान्यकी सिद्धिमें अनुपयोगी हैं। यह निग्रह स्थानमें वादीको चुन करके यथातथा कल्पना करके एक बात बतायी गई है। यदि कहो कि किसी भी विशेष मात्रसे इसमें भेद सिद्ध हो जायगा। तब फिर ग्राहकन हस्त का अकम्पन आदि भी साध्यकी सिद्धिमें अनुपयोगी होनेसे निग्रहस्थान बन जायगा। कोई कोई लोग वाद विवादके समय अपने कितना हाथ पैर फेंकते हैं तो अब भी एक निग्रहस्थान बन जायगा इससे निरर्थक, नामका भी निग्रह स्थान कहना युक्त नहीं है।

अविज्ञातार्थ निग्रहस्थानके परिचयमें सदबुद्धिताकी निग्रहस्थान निर्माणमें असमर्थता—अब एक निग्रहस्थान है अविज्ञातार्थ। सभासदोंके द्वारा तीन बार भी कहनेपर यदि अर्थ अविज्ञात रहा, उसका अर्थ न जाना जायका तो यह अविज्ञात अर्थ है अर्थात् वादी तीन बार भी कोई वाक्य बोलता है और उस वाक्यार्थकी सभासद नहीं समझ सकता, तो वह अविज्ञात अर्थ नामका निग्रह स्थान ही जाता है। यहां इसका यह भाव है कि किसी भी मतम्पको वादीने तीन बार बताया है तबनेपर भी न कोई सभासद उसका अर्थ जान सके और न प्रतिवादी ही उसका अर्थ जान सके तब उसे अविज्ञातार्थ निग्रहस्थान कहते हैं। इस सम्बन्धमें यह पूछा जाता है कि वादी ने तीन बार वाक्यको बोला और उसे सभासदोंने और प्रतिवादिने नहीं जान पाया

तो क्या मदबुद्धि होनेसे नहीं जान पाया या कोई शीघ्र-शीघ्र उच्चारण किए जानेसे नहीं जान पाया ? यदि कहो कि मदबुद्धि होनेसे नहीं जान पाया तो जो ठीक साधन बोलता है उस साधनके सम्बन्धमें भी मदबुद्धि होनेके कारण सभासदोंने नहीं जान पाया तो वह भी निग्रहस्थान बन जायगा, क्योंकि सम्यक स्थान बोला जानेपर भी परिषदके लोग मदबुद्धि होनेसे उसे भी न जान पड़े यह बात बहुत कुछ सम्भव है । इस कारण मदबुद्धि होनेके कारण परिषदोंने वादीके कहे हुए अर्थको न जान पाया, इतने मात्रसे वह निग्रहस्थान नहीं कहा जा सकता ।

गूढाभिधानताकी निग्रहस्थाननिर्माणमें असमर्थता—अगर कहो कि गूढ़ शब्द होनेके कारण सभासदोंने नहीं जान पाया तो कोई पत्र और वाक्यका प्रयोग भी हो तो उसमें भी यह बात सम्भव है कि सभासद लोग उसको नहीं जान सकते, क्योंकि गूढ़ शब्द होनेके कारण गूढ़ पत्र और गूढ़ वाक्यका प्रयोग होनेपर वे सभासद लोग नहीं जान पाये । बड़े-बड़े बुद्धिमान भी हो तो भी किसी पत्र और वाक्यके प्रयोगका अर्थ भी नहीं जान सकते हैं । अब गूढ़ सविधान होनेके कारण सभासदोंने नहीं जान पाया अर्थ इस कारणसे अविज्ञान अर्थ निग्रह स्थान बन जाय यह बात नहीं घानी जा सकती है । यदि कहो कि इन दोनोंके द्वारा न जाना जानेपर भी यहा यह वादी उस गूढ़ अर्थके गूढ़ उपन्यासको भी गूढ़ उपन्यासको भी गूढ़ शब्दके रहस्यको भी वही कहदे । अर्थात् शकाकार यहाँ यह कह रहा है कि मानी गूढ़ शब्द होनेके कारण परिषदके लोगोंने नहीं जान पाया वादीका अर्थ तब फिर वादी ही स्वयं बता देवे आरामसे धर्मके साथ कि मेरे मतव्यक्त यह भाव है । अगर वह वादी नहीं बताता है तो उसकी जीतका अभाव ही हुआ इसपर इतना कहना ही पर्याप्त है कि इसमें वादीका निग्रह तो न हो सका, क्योंकि दूसरेके पक्षकी सिद्धि न हो सकी । दूसरेके पक्षकी सिद्धि हुए बिना निग्रह नहीं हो सकता है । वास्तवमें निग्रह वही हो माना जा सकेगा जहाँपर दूसरे प्रतिवादीके पक्षकी सिद्धि हो जाय, पर अन्य वादीके पक्षकी जब सिद्धि नहीं हो रही है तब उसकी जीत नहीं हो सकती ।

द्रुतोच्चारणकी निग्रह स्थान निर्माणमें असमर्थता—यदि किसीके शीघ्र शीघ्र उच्चारण करनेमें वादियोंमें और सभासदोंने अर्थ नहीं जान पाया यदि यह पक्ष ग्रहण हुआ तो शीघ्र-शीघ्र उच्चारण करनेपर भी सभासदोंके लोगोको ज्ञान सम्भव हो सकता है, क्योंकि वे सब सिद्धान्तके जानने वाले हैं, अर्थात् कितना ही शीघ्रवादी अपने पक्षका उच्चारण करे तिसपर भी कोई परिषदके लोग अथवा प्रतिवादी खुद संमत्त सकते हैं, क्योंकि वे सब दोनोंके सिद्धान्तके जानकार हैं, इस तरह यह बात नहीं कही जा सकती है कि सर्वथा अर्थशून्य होनेके कारण निरर्थक नामका निग्रह स्थान निग्रहके लिए माना गया है ।

साध्यानुपयोगी होनेके विकल्पसे भी अविज्ञातार्थ निग्रह स्थानका

अनिर्माण—यदि कहो कि साध्यका अनुयोगी होनेके कारण निग्रहस्थान माना जाता है तो साध्यके अनुयोगका बादमें प्रलापमान होनेपर दोनोंका अज्ञान सिद्ध होता है। तो उन दोनोंका अज्ञान, अविज्ञातायं नहीं हुआ, किन्तु वर्यक्रम निर्वहकी तरह निरर्थक नाममें ही निग्रहस्थान बना, इस कारण यह कहना ठीक नहीं है कि अनिग्रहस्थान नाम का निग्रहस्थान निग्रहसे कोई भिन्न निग्रहस्थान निग्रहसे कोई भिन्न निग्रहस्थान है। यह भी निरर्थक नामके निग्रहस्थानमें ही अन्तर्भूत हो जाता है। इस कारण अविज्ञानमें नामका निग्रहस्थान काई जुदा कलना करना युक्त नहीं है, क्योंकि जब वादीके कहें हुए मतवर्णका परिपदके लोग अथवा प्रतिवादी नहीं समझ सके तब वह निरर्थक ही तो रहता। तो जैसे वर्यक्रमका जो भी शब्द बोला जाय उसका कोई अर्थ नहीं है। जैसे स्वरोंका कोई प्रयोग करे, १६-स्वर लगातार बोले, १३ व्यंजन लगाकर बोले, तो बोल गया, अब उसका अर्थ क्या? किसीने क ल ग घ ङ ऐसा कहा तो इसका क्या अर्थ? तो जैसे कार्यक्रमके निर्देशनमें निग्रहपनका स्थान बताया था और वह निरर्थक था इसी तरह यहाँ भी निरर्थक नामका निग्रहस्थान मानलो। सो अविज्ञात अर्थ नाम का कोई निग्रहस्थान न बन सका। जैसे कि निरर्थक निग्रहस्थान भी ठीक न था, इस प्रकार यह अविज्ञातायं नामका निग्रहस्थान भी कोई उचित नहीं है। यह भी एक मिथ्यावाद है। और केवल वादाको चुप करनेके लिए ही एक इच्छा लगाया है। अगर वादीका अभिप्राय कोई नहीं जान सकता है तो उसे पुनः पूछना चाहिए, उनको संभर्त्ता चाहिए। और इतनेमात्रसे उसका निग्रह यों न होगा कि इससे कोई प्रतिवादीका पक्ष तो सिद्ध नहीं हो गया। यदि प्रतिवादीका मुख्य सिद्ध हो जाय तो निग्रहस्थान माना जा सकता है।

अपार्यक निग्रहस्थानका परिचय एक अपार्यक नामका निग्रहस्थान है। इसका सल्लेख व्याससूत्रमें यों बनाया है कि पूर्वापर योगसे अप्रतिमस्वद अर्थ कहना सो अपार्यक है। जिसका भाव यह है कि जो पूर्वापर असंगत हो ऐसे पद समूहके उच्चारण करनेसे जिसका वाक्यार्थ अप्रतिष्ठित है उसको अपार्यक नामके निग्रहस्थान कहते हैं। जैसे १६ अक्षरों का अर्थ है आदिक, अस्वस्वद अर्थवाले वचन बोलना इसे अपार्यक कहते हैं। संवाधानमें कहते हैं कि यह अपार्यक नामका निग्रहस्थान भी निरर्थक नामका निग्रहस्थानसे भिन्न नहीं है। जैसे कि अ क ग घ ङ क ल ग घ ङ अ ये प्रकारसे क ल ग घ ङ आदिक, किसी किसी प्रकारके वर्णोंदिक बोलना अर्थवाच्य है। इसका क्या अर्थ? केवल एक शब्दके उच्चारण मात्र है। तो जैसे यों वर्यक्रमका निर्देश निरर्थक है इसी प्रकार यह अपार्यक नामका निग्रहस्थान भी निरर्थक ही है। इससे भिन्न कुछ नहीं है।

अपार्यकके विचारसे पदनैरर्थक्य वाक्यनैरर्थक्य आदिकी समस्यायें यदि यह कहो कि फिर तो पदनैरर्थक्य वर्यक्रमसे भिन्न होनेके कारण वह भी

निग्रहस्थान मान लिया जाता है तो फिर वाक्यनिरर्थक्य भी तो वर्णनैरर्थक्य और पदनैरर्थक्यसे भिन्न है । इसलिए एक वर्णनैरर्थक्य नामका भी निग्रहस्थान मान लेना चाहिए क्योंकि जैसे पद नाना प्रकारसे प्रयोगमें आते हैं पूर्वापर रूपसे प्रयोगमें आते इसी प्रकार वाक्य भी पूर्वापर रूपसे नाना प्रकार प्रयोगमें आते हैं । तो वाक्य नैरर्थक्य नामका भी निग्रहस्थान मानना पड़ेगा । जैसे एक वाक्यमें पदोंका पूर्वापर एक रूढ़ कारण पद्धतिसे रख दिया जाता है इसी प्रकार किसी आक्षेपमें यदि वाक्योंकी भी उसक्रमसे ग-रखकर भिन्न भिन्न रूपसे रख दिया जाय तो वाक्य नैरर्थक्य नामका भी निग्रह स्थान बन जायगा । जैसे कि किन्हीं किन्हीं काव्योंमें बताया है कि शख कदली है, कदली भेरीमें है और भेरीमें बहुतसे विमान हैं । और यो वे शख भेरी कदली और विमान उन्मत्त गंगा वाले प्रदेशकी तरह सब, हो गए थे तो इस कवितामें कौन सा वाक्य पहिले कहे कौनसा बादमें कहें, इसकी अपेक्षा न करके वाक्य तो सब रख दिये किन्तु पूर्वापर क्रमके बिना पद रख दिया जाय तो पदनैरर्थक्य हुआ । पूर्वापर क्रमके बिना वर्ण रख दिया जाय तो वर्णनैरर्थक्य हुआ । यो ही पूर्वापर क्रमके बिना वाक्य रख दिया जाय तो वह वाक्य नैरर्थक्य हुआ । तो निग्रहस्थान भिन्न-भिन्न अनेक हो जावेंगे एक वाक्य नैरर्थक्य भी बता देना चाहिए । यदि यह कहो कि पद नैरर्थक्यको ही वाक्य नैरर्थक्य कहते हैं, क्योंकि वाक्य होता है पदोंके समुदाय रूप । जब पदोंमें निरर्थकता आयी तो वाक्य निरर्थकता भी बन गयी । इस तरह वाक्य निरर्थकता भी बन गयी । इस तरह वाक्य निरर्थक नामका निग्रह स्थान अलगसे बनानेकी आवश्यकता नहीं पड़ी । उत्तरमें कहते हैं कि इस तरह तो वर्णोंकी निरर्थकताकी ही पद निरर्थक मान लो । क्योंकि जो भी पद होता है वह वर्णोंके समुदाय रूप हुआ करता है । इस तरह पद निरर्थकता की भी कल्पना न करना चाहिए । यदि यह कहो कि पद और वाक्यमें सभी जगह वर्णोंकी निरर्थकता होनेसे पदके भी निरर्थकताका प्रसंग आ जायगा । फिर तो पदकी भी निरर्थकता होनेसे पदके समुदाय रूप उस वाक्यमें भी निरर्थकताका अनुपग हो जायगा । ससे निग्रह स्थानोंमें जरा-जरासे मेढ़ करके अपने अभिप्रायसे भिन्न भिन्न मान लेना यह युक्तिसंगत नहीं है । इस तरह तो सर्व प्रकारके निग्रह स्थानोंका प्रथम बताये गए निग्रहस्थानमें अन्तर्भाव नहीं हो सकता । और, स्पष्ट बात तो यह है कि जितने भी ये निग्रहस्थान कहे जा रहे हैं ये सभ्यताकी सीमासे वहिर्गत हैं । हेत्वाभास पक्षाभास आदिकके दूषण उपस्थित करके वादीके मतव्यकी दूषित घोषित कर देना यह तो वादकी सभ्यताका रूप है । और, विद्वानोंमें इस ही पद्धतिसे जय पराजयकी व्यवस्था बनती है । किस ही प्रकार वादी को निग्रहीत किया जाय, यह आशय प्रेच्छावानो आदरके योग्य नहीं माना गया । तो जब एक निरर्थक नामको दोष कह दिया निग्रहवादीने तो उस निरर्थकमें ही अविज्ञातार्थ अपौरुषिक परनैरर्थक्य वाक्यनैरर्थक्य सभी कुछ दूषण एक निरर्थकतामें ही आ जाते हैं ।

शब्द, पद व वाक्यमें निरर्थक्यकी अस्तिध्तिमें संदेह—यदि कहो कि पदके अर्थकी अपेक्षा पदमें अर्थवातपत्ता है तब वहाँकी अपेक्षा, अर्थोंकी अपेक्षा वहाँमें भी अर्थवातपत्ता हो तो इसमें कौन संदेहकी बात है? प्रकृति प्रत्यय आदिक वहाँकी तरह जैसे कि केवल प्रकृति और प्रत्यय अथवा एक प्रकृति ही पद नहीं होता, केवल प्रत्यय ही पद नहीं होता, प्रकृति और प्रत्यय मिलकर पद होते हैं फिर भी प्रकृति और प्रत्यय न भी मिलें, ये ये जुड़े-जुड़े भी हो तो भी इनकी निरर्थकता नहीं है, क्योंकि इनको मिलकर ही तो एक अभिव्यक्त व्यक्त अर्थ बना करता है। यदि कहो कि अभिव्यक्त अर्थ तो इसमें है, केवल प्रकृति बोली जाय तो उससे अर्थ तो प्रकट नहीं हुआ। जब तक विभक्ति सहित शब्द न हो तब तक उससे क्या अर्थ व्यक्त होता है? देवदत्त, गार्ग्य, यो अलग-अलग प्रकृति बोल देनेसे विभक्तिरहित शब्द बोल देनेसे उनमें अर्थ तो कुछ अभिव्यक्त नहीं हुआ। जब-जब इसमें विभक्ति लगाई जाती है, जैसे कि देवदत्त ने बाँय को बाँध दिया तो देवदत्तने इसका अर्थ जाहिर हो गया, तो विभक्ति बिना प्रकृतिसे कोई अर्थ व्यक्त नहीं होता और प्रकृति बिना प्रत्ययसे विभक्तिसे कोई अर्थ व्यक्त नहीं होता। जैसे बोलते जायो ने को से आदि, तो इनका अर्थ क्या? तो अभिव्यक्त अर्थ न होनेसे वहाँ निरर्थक कहलाता है। ऐसा कहा तो पद भी निरर्थक हो जायगा। जैसे केवल प्रकृति, अर्थ वाचित नहीं कर सकता। केवल विभक्ति किसी अर्थको वाचित नहीं कर सकती। प्रकृतिका अर्थ प्रत्ययके द्वारा ही प्रकट होता है और प्रत्ययका अर्थ प्रकृति के द्वारा प्रकट होता है। केवल प्रकृति और केवल प्रत्ययका प्रयोग नहीं होता। जैसे कि देवदत्त ठहरता है। इस प्रयोगमें देवदत्तमें देवदत्त यहाँ विभक्ति लगी है। ठहरता है तिष्ठ तमें भी विभक्ति नहीं है, तो यहाँ दो पद हैं—देवदत्त तिष्ठति। यदि कोई केवल एक ही पद बोले, किसीने कहा—‘तिष्ठति’ अब इससे क्या अर्थ व्यक्त होता है? ठहरता है। कोई मतलब ही नहीं समझ सकता। अथवा किसीने एक ही पद बोला—देवदत्तने, तो इससे भी क्या अर्थ व्यक्त होता है? तो केवल पदको प्रयोग करनेसे भी उसका अर्थ कोई व्यक्त नहीं होता। तब पदप्रयोग भी निरर्थक हो जायगा। जैसे कहा या ना कि प्रकृति और प्रत्यय, यदि ये इकट्ठे-इकट्ठे हो बोले जाय प्रकृतिमें प्रत्यय लगाकर न बोला जाय तो यह निरर्थक है, इसी प्रकार पद भी निरर्थक है। वाक्य पूरा बोला जाय तब उससे अर्थ व्यक्त होता है, केवल कोई पद ही बोला जायगा तो उससे उसका कोई अर्थ ज्ञात नहीं होता है। यदि कहो कि पदान्तरकी अपेक्षा रखने वाले पदकी सार्थकता होती है तो यही बात यहाँ भी लगा लीजिए कि प्रकृतिकी अपेक्षा रखकर प्रत्ययकी सार्थकता होती है और प्रत्ययकी अपेक्षा रखकर प्रकृतिकी सार्थकता होती है। तात्पर्य यह है कि निरर्थक भी हो कुछ तो यो निरर्थकको अनेक अनेक भेदोंमें बोलनेपर व्यवस्था नहीं बन सकती। एक निरर्थकमें ही उन सबका अर्थ-भाव हो जायगा। जिसके बोलनेसे परिपदके लोग अथवा प्रतिवादी लोग कुछ भी नहीं समझ सकते।

अप्राप्तकाल नामक निग्रहस्थानकी मीमांसा—एक निग्रहस्थान है अप्राप्तकाल अप्राप्तकालका अर्थ न्यायसूत्रमें इस प्रकार किया गया है कि अवयवोंको विपरीतरूपसे कहना सो अप्राप्तकाल है। अनुमानके अवयव ५ कहे गए हैं—प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण उपनय और निगमन। और उनके कथनका भी क्रम ऐसा है कि पहिले प्रतिज्ञा कहा जाता है। इसके पश्चात् हेतु। इसके पश्चात् उदाहरण। फिर उपनय और निगमन, लेकिन कोई इन प्रतिज्ञा आदिक अवयवोंको विपरीत रूपसे बोल दे। जैसे क्रम सहज है उसका उल्लंघन करके यदि अवयवोंको प्रयोग किया जाय तो उसे अप्राप्तकाल नामका निग्रह स्थान कहते हैं। उत्तरमें कहते कि यह भी बात असंगत है क्योंकि कि बुद्धिमान ज्ञानी पुरुषोंके अवयव क्रमके नियम बिना भी अर्थकी प्रतिपत्ति देखी जाती है इस कारण कभी अवयवमें विपर्यास भी कर दिया जाय तो भी उसका अर्थ तो विद्वान लोग लगा लेते हैं। इससे अप्राप्तकालक नामका निग्रह स्थान कुछ भी प्रतिष्ठा नहीं रखता। जैसे किसी पुरुषमें ऐसा ही कह दिया—देखो धूम होनेसे इस पर्वतमें अग्नि सावित होती है। तो यहा अवयवोंको विपर्यास कर दिया गया। पहिले हेतु बोला गया व पक्ष, प्रतिज्ञा पीछे लेकिन कोई इस शब्दको सुनकर स्पष्ट अर्थ यही जान पाता है क्या? जान लेता है। तो उचित अवयवोंके विपर्यास वचन होनेपर भी वह निग्रह नहीं बन पाता। निग्रह तो प्रामाण्यतया तब हुआ करता है जब प्रतिवादी का पक्ष सिद्ध हो जाय। और उसका उत्तर वादी कुछ न दे सके। तो वादीका निग्रह हो जायगा।

विपरीतक्रम सुनकर मत्यक्रमके स्मरणसे अर्थप्रतिपत्ति होनेकी शका व उसका समाधान—शकाकार कहता है कि जिस प्रकार अपशब्द श्रुतसे सत्य शब्द का स्मरण हो जाता है फिर उस सत्य शब्दसे अर्थका ज्ञान हो गया यों शब्दसे ही अर्थका ज्ञान परम्परासे हो जाता है उसी प्रकार प्रतिज्ञा आदिक अवयवोंको विपरीत बोल देनेसे भी सुनने वालेको उसके क्रमका स्मरण हो जाता है और उससे वाक्यके अर्थका ज्ञान हो जाता है और उससे वाक्यके अर्थका ज्ञान हो जाता है। तो हुआ तो आखिर क्रमपूर्वक ज्ञानमें लेनेसे ही स्मरण और बोध। तो यहाँ अवयवोंके विपरीत वचनसे अर्थका ज्ञान हुआ, यह न कहना चाहिये। शकाकारका यह भाव है कि जैसे किसीने बोल दिया कि धूम होनेसे इस पर्वतमें अग्नि है तो वादी इस प्रकार बोल तो गया, मगर सुनने वाले ने इस वाक्यको अपने ज्ञानमें इस तरहसे सम्हाल लिया है कि इस पर्वतमें अग्नि है धूम होनेसे। तो सुनने वालेने जो अपने ज्ञानसे वह क्रम उत्पन्न कर लिया कि तब अवयवके व्युत्क्रमसे। विपर्याससे नहीं, किन्तु यथाक्रम प्रयोग रूपे अर्थ जानोसे उनके वाक्यका अर्थ समझा गया है। उत्तरमें कहते हैं कि इस तरह से अपनी बात बनाना सारहीन है क्योंकि विद्वान लोग विपर्यास रूपसे अवयवोंका वचन सुनकर भी तत्काल ही उसके सुननेसे ही वाक्यके अर्थका ज्ञान कर लेते हैं। ऐसा नहीं देखा गया कि किसीने तो विपर्यास रूपसे अवयवोंका वचन बोला और

उसे सुनन वालेने अपने हृदयमें, कर्म, सिंहाला, और उसे क्रम पूर्वक लगाया तब ज्ञान किया। ऐसी प्रतीति नहीं होती जिसकी उच्चारण किए गए शब्दसे जिसकी, अर्थकी प्रतीति होती है वह ही उसका वाचक है अन्य नहीं, अन्यथा अर्थात् उच्चारण किया जाय शब्द कुछ और कोई किसी दूसरे अर्थकी प्रतीति कर बैठे जाने। अन्य, अर्थका वाचक उस बना छाले तो शब्दसे और उसके क्रमसे भ्रम शब्दों उसका व्युत्क्रममें, स्मरण हो बैठे तो स्मृत भ्रम शब्दसे भ्रमवा प्रस्थुतमें क्रमसे भी अर्थकी प्रतीति हो जायगी। तब यह भी कहा जा सकता है, जैसे कि शकाकारने यह बात रखी थी कि कोई यदि क्रमका उल्लंघन करके विपर्यय रूपसे भी शब्दोंको रखकर अवयवोंको रख कर बोल दे तो उसकोलको, सुनकर दूसरा उसके क्रमका स्मरण करता है और अपने में उसके क्रम पूर्वक योजना बनाता है। फिर उसको ज्ञात होता है। ऐसा यदि कहते हो तो इसके विरोधमें यह भी कहा जा सकता कि जिसको विपर्ययका भी ज्ञान है और सुगम क्रमवाले वाक्योंको सुना, जैसा अवयवोंका क्रम कहना चाहिये उस क्रमसे अवयवोंका प्रयोग सुना तो उसे सुनकर भ्रष्ट बहु विपरीत क्रम लगा ले और फिर अर्थको जाने तो यहाँ विपरीत क्रमसे वह अर्थकी प्रतीति करते लगा ऐसा भी तो कहा जा सकता है।

श्रुत शब्दसे अपशब्दोंके स्मरण द्वारा अर्थ प्रत्यय प्रसंगकी आपत्ति दूर करनेका प्रयास और उसका समाधान—शकाकार कहता है कि इस तरह तो जैसे शब्द आदिकसे भ्रम शब्द आदिकके स्मरणका क्रम हो जानेसे ज्ञान किया जाने लगा तो शब्द आदिकका आख्यान करना व्यर्थ हो जायगा। अर्थात् कभी-कभी समझानेके लिए शब्दोंका बारबार आवाण किया जाता है, समझाया जाता है, बोला जाता है। अब विपरीत शब्दसे भी ज्ञान होता, उस सुगम क्रम वाले शब्दसे भी ज्ञान होता, हर तरह से ज्ञान होने लगा तो शब्द सुनकर भ्रम शब्दका ज्ञान करे कोई भ्रम शब्द सुनकर शब्द का ज्ञान करे कोई तो अब हर तरहसे ज्ञान हो जाने लगा याने किसीके बोलनेका कुछ महत्त्व न रहा कि जो जैसा बोले उसका वैसे ही बोल सुनकर ज्ञान कर लिया जाय, अब बोलने वालेके शब्दोंके अनुसार सुनने वाले शब्दोंका ज्ञान नहीं करता है तब कभी कभी किन्ही किन्ही शब्दोंका जो अन्वाख्यान कराया जाता, बारबार आवाण कराया जाता या बोलने वाला बारबार शब्दोंको बोलता है जब तक कि दूसरे लोग समझ न सकें, तो दूसरेको समझनेके लिए जो पुनः पुनः कथन करनेकी बात चलती है वह फिर व्यर्थ हो जायगी। उत्तरमें कहते हैं कि ऐसा कहने वाले खुद अपने आपके अनिष्ट मतव्यको सिद्ध कर रहे हैं। अपशब्द होनेपर भी अन्वाख्यानकी उपलब्धि होनेसे, संस्कृत अर्थात् समझा लें गए शब्दसे जो कि सत्त्व-रूप है, उससे धर्म होता है और संस्कृत शब्द से धर्म होता है ऐसा नियम बनानेपर फिर अन्य धर्म, अधर्मकी बातका अनुष्ठान करने का व्यर्थ हो जायगा। पूजा, संन्यास, योग आदि सब व्यर्थ हो जायेंगे। कोई मतव्य ऐसे है कि जो केवल वचन व्यवहारकी अविवक्षितता, समझ जानेपर धर्म मानते हैं और

इसके विपरीतमें अधर्म मानते हैं तो इससे फिर अन्य बातोंके उपायका अनुष्ठान करना व्यर्थ हो जायगा और धर्म और अधर्ममें अप्रतिनियमता हो जायगी, क्योंकि अधार्मिक पुरुषमें भी संस्कृत याने सम्भले हुए शब्द बोलनेका सामर्थ्य पाया जाता है, और धार्मिक पुरुषमें भी संस्कृत शब्दके बोलनेका स्मरण पाया जाता है तो इसमें धर्म अधर्मकी व्यवस्था नहीं बन सकती। अथवा हो उस क्रमसे अर्थ प्रतीति। तो भी अर्थका ज्ञान क्रमसे ही हुआ करता है। जिस वाक्यसे अर्थ प्रत्यय विपरीत बन जाय, अतिक्रान्त हो जाय वह निरर्थक कहलायेगा। अप्राप्तकाल निरर्थक नहीं कहलाता। जिससे विपरीत अर्थ वचन हो वह वचन अप्राप्तकाल कहलाता है। अवयवोंसे विपर्ययरूपसे वचन हो तो उसे अप्राप्तकाल नहीं कहते हैं।

पुनरुक्तेनापक निग्रह स्थानकी मीमांसा—एक निग्रह स्थान है पुनरुक्त नामका। जिसका लक्षण न्यायसूत्रमें इस प्रकार किया गया है कि शब्द और अर्थका जो पुन कथन करना है उसे पुनरुक्त निग्रह स्थान कहते हैं केवल अनुवादको छोड़कर। अर्थात् अनुवादमें तो दुबारा कहा ही जाता है। दूसरी भाषामें कहा तो उस अनुवादके अतिरिक्त अन्य स्थान पर, किसी भी प्रवसरपर शब्दको दुबारा कहना अथवा उस अर्थको दुबारा कथन भी पुनरुक्त निग्रह स्थापित है। इस सम्बन्धमें समाधान रूपमें इतना ही कथन पर्याप्त है कि अर्थका पुनरुक्त ही वास्तवमें पुनरुक्त कहलाता है। शब्द दुबारा बोल दिया न। उसमें पुनरुक्त निग्रह स्थान नहीं बनता इसका कारण यह है कि यदि शब्द के ही दुबारा बोले जायें, लेकिन उनसे अर्थ भेद ज्ञात हो तो पुनरुक्त दोष भी होता, शब्दको अज्ञानता होनेपर भी पुनरुक्त नहीं कहलेंगे, क्योंकि वहाँ अर्थ भेद हो सकता है। जैन के वाक्योंमें वरुण आता है कि स्वामिनि हसति हसति, यद्यपि ये हसति के दो बार प्रयोग हुए हैं लेकिन अर्थ इनका जुदा है। स्वामीके हँसनेपर हँसता है किसी सेवककी यात्री औरतकी वर्णन किसी काव्यकारने किया तो उसमें वह कहता है कि स्वामीके हँसने पर हँसता है, तो यहाँ दो हसति शब्द आये, लेकिन इनका अर्थ भिन्न भिन्न है। शब्द दुबारा कहे जानेपर भी चूँकि अर्थ न्याया न्याय है तो यह पुनरुक्त निग्रह नहीं बन सकता। वही कवि फिर कहता है कि स्वामीके अधिक होनेपर वह अधिक होता है। स्वामिनि उच्चैरुदति सः अतिरौदति, तो यद्यपि उदति शब्द दो बार प्रयुक्त है लेकिन अर्थ भिन्न भिन्न हैं, इस कारण यहाँ पुनरुक्त स्थान तो नहीं हो सकता। एक उदाहरण मिलेगा। स्वामिनि प्रधावति धावति। स्वामी की विरिष्ट दौड़ने लगता है। निन्दति किन्दति स्वामी यदि किसी गुणी और निर्दोष पुरुषकी निन्दा करता है तो यह भी निन्दा करता है। आदिक वाक्योमें शब्दके दुबारा प्रयोग होने पर चूँकि अर्थ भिन्न है तो उसमें पुनरुक्त निग्रह स्थान नहीं बनता तो जब शब्दको दोबारा बोल देनेमें पुनरुक्त निग्रह स्थान उत्पन्न नहीं होता तब यह ही मानना चाहिए कि अर्थके वाचक उन शब्दोंके द्वारा अथवा अन्य शब्दों के द्वारा सत्य ही प्रकट किया जाता है, और, उन प्रतिपादक शब्दोंको कहनेके

बाद एक बार प्रयत्नः बारबार जो बोलता है उसे निरर्थक तो कह सकते हैं, पर पुनरुक्त नामक निग्रहस्थान नहीं कह सकते, क्योंकि उसमें इष्ट, अर्थके विशेष बताने का प्रयोजन है।

पुनरुक्तपना होनेसे निग्रहस्थानकी सिद्धिका अभाव—अभी जो वादव्याग वाक्यके उदाहरण दिए गए हैं उनमें अर्थभेद बताया गया है। किन्हीं वाक्योंमें यदि अर्थभेद नहीं हो और तबमें वह अनिश्चयको वह औरसे बतानेका प्रयोजन हो और उन्हीं-उन्हीं शब्दोंका कई बार प्रयोग किया जाय तो उन्हें कभी निरर्थक तो चाहे कह देंगे, पर पुनरुक्त नामक निग्रहस्थानमें कहनेकी जरूरत नहीं है। जो भी अर्थसे भावार्थ है, परिभाषा है उसका उस ही शब्दमें पुनः वचन कहना पुनरुक्त कहा गया है। जैसे किसीने अनुमान किया कि जो उत्तरसे धर्म बोले है वह अनित्य होता है, ऐसा कहकर यद्यपि इस कहनेसे ही यह बात सिद्ध हो जाती है जो कि बात अभी आगे कहेंगे, लेकिन पुनः इस तरह कहना कि जो अनुपपत्ति धर्मावाला है वह नित्य होता है अथवा जो नित्य होता है वह उत्तरमें धर्म वाला नहीं होता, ऐसा मिथ हो गया। फिर भी जाने हुए अर्थका प्रतिपादन करनेके कारण वह व्यर्थ हो जाता है इस कारण निग्रहस्थान बने पाया। पुनरुक्त होनेके कारण निग्रहस्थान नहीं होता। और, इस प्रकार यह पुनरुक्त नामक दोष भी निरर्थकमें ही समािल होता है। निरर्थकसे अलग कोई पुनरुक्त नामका दोष नहीं होता।

प्रमाण और प्रमाणाभासके निर्णयसे ही, जय पराजय व्यवस्था—यह मुख्य प्रकरण यह चल रहा है कि साधय करनेवाले वादी और प्रतिवादी सभाके बीचमें सभापतिकी उपस्थितिमें अपना अपना मत व्यक्त रहे हैं तो उनकी जीतहार किस माध्यमपर होती है। जीतहारका माध्यम तो जैन शासनमें यह बताया है कि जो समय वचन बोल सके, प्रमाणसिद्ध वचन बोल सके तो उसकी तो जीत है और जो प्रमाणाभासका वचन बोले, असमर्थ वचन बोले, जिसमें हेत्वाभास आदिक दूषण आये तो उसकी पराजय है। लेकिन इस जयपराजयका भी अर्थ इतना ही है कि दुनियाको यह ध्यानमें आए कि वस्तुस्वरूप यह है और इस मार्गमें चलनेसे प्राप्त कल्याण होता है। कहीं लोकमें अपना दुरुपन लुटानेके लिए जीतका अर्थ नहीं है। इसके विरुद्ध योग सिद्धान्तमें यह प्रतिपादन किया है कि जय और पराजयका कारण छल, जाति, निग्रहस्थान, जल्प और वितर्क ये ५ तत्व हैं, और १६ तत्व कहकर १६ तत्वों को सामिल किया गया है। लेकिन दूसरेका मुद्दा बंद करनेके लिए अथवा समाप्त वाली पिटानेके लिए छल, जाति, निग्रहस्थान आदिवाले वचन बोल करके उसकी हार कसा देवे तो भले ही ज्ञासमर्थ लोग उसकी हार जान लें। जो बुद्धिमान लोग हैं वे तो, सगुक्तिक समर्थ वचन देखकर ही जयपराजयकी व्यवस्था करेंगे। यहाँ कुछ निग्रहस्थानोंके भेदके प्रसंगमें पुनरुक्त नामका निग्रहस्थान कहा जा रहा है। जो वचन

बारबार कहा जाय जो मतलब बारबार कहा जाय उसे पुनरुक्ति कहते हैं। इसमें भी यह अन्तर है कि शब्द यदि बारबार भी कहा जाय लेकिन धनसंग-जुदे-जुदे प्रकट हो तो वहाँ पुनरुक्ति नहीं होती। शीर, किन्तु जगह यदि अर्थात् वादों में मतलब भी बारबार ही और चाहे शब्दों में भिन्न भिन्न हो किन्तु मतलब वही हो तो वही निरर्थक तो वह सब निरर्थक में समािल होना है। ऐसा पुनरुक्ति भी निरर्थक ही कहलाता है। तो एक निरर्थक नाम का स्थान बताने के बाद फिर पुनरुक्ति, अर्थात् अर्थानुभाषण, अर्थानुभाषण आदिक निग्रहस्थान बताना व्यर्थ है क्योंकि इन भवना निरर्थक नाम के निग्रह स्थान में ही अन्तर्भाव हो जाता है।

अननुभाषण निग्रहस्थानकी भीमासा— एक निग्रहस्थान है अननुभाषण। अननुभाषणका न्यायश्रमे यह अर्थ किया है कि वादीने कोई बात तो न कहनी पड़े पर परिपक्व लोग तो मतलब जान गए किन्तु प्रतिवादी उसका प्रत्युच्चारण नहीं करता है। जब एक वादी कुछ अपना मन व्यक्त रहा है चाहे वह सत्य हो चाहे असत्य हो, परिपक्व लोग भी सब उसका मतलब जान गए तब पर भी उसके बारे में प्रतिवादी यदि कुछ भी नहीं कहना चाहे यह अननुभाषण नामका दोष है। कारण यह है कि प्रतिवादी यदि वादीकी कही हुई बातका प्रत्युच्चारण नहीं करता है तो किस आधार पर फिर वह वादीके पक्षका निग्रह करे। इस तरह अननुभाषण नामका निग्रह स्थान बताया गया है। इसके समाधानमें दो विकल्प पूछे जा रहे हैं— अननुभाषणका क्या यह मतलब लगाया जा रहा है कि वादीने जितना जो कुछ कहा है, सबके सबका प्रत्युच्चारण होना अर्थात् प्रतिवादीके द्वारा न कहना क्या अननुभाषणका यह मतलब है— या वादीके कहे हुए उन वचनोंमें से जिस वचनके प्रत्युच्चारण किये बिना प्रतिवादीके पक्षकी सिद्धि नहीं हो सकती, क्या उसको प्रतिरूप करके उच्चारण न करना यह अननुभाषणका अभिप्राय है? इन दो विकल्पोंमें से यदि प्रथम विकल्प कहोगे कि वादीके द्वारा कहे हुए समस्त वचनोंका प्रत्युच्चारण न करना सो अननुभाषण है, सो यह कथा करना अयुक्त है क्योंकि वादीके द्वारा कहे हुए समस्त वचनोंका प्रत्युच्चारण भी करे वादी तो भी उसका दूषण वेतानेमें उसे बोधा नहीं आती। वादीने कितीना भी कहा हो, जितना अर्थ दूषण देने लायक है उतने ही अर्थका प्रत्युच्चारण करके प्रतिवादी दूषण उपस्थित करता है तो उसमें दूषण वचन सिद्ध हो जाता है।

उदाहरणपूर्वक अननुभाषण निग्रहस्थानकी व्यर्थताका कथन— जैसे कि वादीने यह अनुमान किया कि समस्त पदार्थ अनित्य हैं। सत्त्व होनेसे। इतना वादीके द्वारा कहा जानेपर प्रतिवादी केवल इतना ही कहता है कि सत्त्व होनेसे यह हेतु विरुद्ध है। अब सभा में बैठने वाले सभी विवेकी समझ गए इतना ही सुन कर कि जो सत्त्व हेतु है वह सदापि हेतु बताया जा रहा है। क्या जो जो चीज होती है वे सब अनित्य होती हैं? यह व्याप्ति है क्या? सत्त्व होने वाले पदार्थोंमें से कुछ पदार्थ प्रधानतम होते

निग्रहस्थान कहे गए हैं उन सबका इस ही अज्ञानमें अन्तर्भाव है, जायगा । जो उन निग्रहस्थानोंको अलग न कहना चाहिए और यदि उन निग्रहस्थानोंको भी कहते हो, इसे भी कहते हो, सब निग्रहस्थानकी सख्याका कोई नियम नहीं बन सकता, फिर तो और अनेक निग्रहस्थान बनाओ । वादीने जो कुछ कहा है उसका भाषा ज्ञान प्रतिवादी कर पाया, वह भी निग्रहस्थान बना, कभी कोई थोड़ा ही ज्ञान बन पाया, वह भी निग्रह स्थान बना । इस तरह उस अज्ञानके अनेक भेद होनेसे निग्रहस्थानका कुछ नियम ही नहीं बन सकता । वे तो मनमाने अनेक बन जायेंगे । इस तरह अज्ञान नामका निग्रहस्थान भी कोई अलग निग्रहस्थान नहीं है ।

अप्रतिभाव पर्यनुयोज्योपेक्षण नामक निग्रहस्थानकी भीमासा एक निग्रहस्थान माना गया है अप्रतिभा । उत्तरके परिज्ञान न होनेको अप्रतिभा कहते हैं । ऐसा न्यायसूत्रमें कहा गया है किन्तु प्रतिभा नामक निग्रहस्थान भी अज्ञानसे कोई भिन्न स्थान नहीं है । जैसे कि अज्ञानका लक्षण कहा गया था कि जो अविज्ञात हो, जिसका ज्ञान परिषदके सदस्योंने कर भी लिया है, लेकिन प्रतिवादीको अज्ञात है उसे अज्ञान कहते हैं तो यहाँ भी यही बात कही गई है कि प्रतिवादीको उत्तरका परिज्ञान नहीं है । तो यो अप्रतिभा नामक निग्रह स्थान भी अज्ञानसे कुछ अलग नहीं है । अज्ञान ही है । एक निग्रह स्थान माना है पर्यनुयोज्योपेक्षण जिसका न्यायसूत्रमें यह लक्षण किया गया है जो वक्ता निग्रह प्राप्त है अर्थात् जिसने कुछ असमर्थ या सदोष वचन कहा जानेके कारण समामें जिसका निग्रह कर देनेका उपयुक्त अवसर है यो यह निग्रह प्राप्त है फिर भी उसका निग्रह न कर सकना यह पर्यनुयोज्योपेक्षण नामका निग्रहस्थान है, जिसका स्पष्ट भाव यह है कि जिस वादीमें दोष प्राप्त है और फिर भी उस दोषको प्रकट न करे तो यह भी एक निग्रहस्थान है । जो पुरुष असमर्थ अथवा सदोष वचन बोल गया है उसके प्रति दूसरे वादीको यो कहना चाहिए कि यह तो तुम्हारा निग्रह स्थान है अर्थात् तुम यह सदोष अथवा असमर्थ वचन बोल गए हो । इस कारणसे तुम निगृहीत हो गए, दूषित हो गए, इस प्रकार बालना चाहिये था । लेकिन उस अवसरमें वह न बोले और उसकी उपेक्षा करदे तो वह निग्रहको प्राप्त हो गया । जैसे कि वादीने सदोष वचन कहा । अब वादी तो समझ रहा है कि मुझसे यह कुछ असमर्थ वचन बोला गया है लेकिन उसपर प्रतिवादी कोई दोष न दे सका तो अब इस वादीको यह भीका हो गया है कि प्रतिवादीसे यह कहे कि देखो मेरे कथन में इस समय यह असमर्थता थी, यह दोष था, वह इस प्रतिवादीको बताना चाहिए था लेकिन यह न बता सका । इसलिए यही निग्रहप्राप्त है । इस प्रकारसे पर्यनुयोज्योपेक्षण नामका निग्रह स्थान बताया जा रहा है । इसीके समर्थनमें निग्रहवादियोंने यह कहा है कि यह बात जब कोई पूछे कि यहाँ किसकी पराजय हुई है तो ऐसा जब कोई पूछे कि यहाँ किसकी पराजय हुई है तो ऐसा जब परिषदसे पूछा गया तो परिषदको बोलना चाहिए कि यह इसकी पराजय हुई है, पर जिसने स्वयं सदोष वचन

मतनुज्ञा नामका अर्थ-स्वीयसूत्रमें इस प्रकार किया गया है कि 'अपने पक्षमें दोष स्वीकार कर लनेमें परपक्षमें भी उन्हीं दोषों का प्रयोग लाना' इसे मतानुज्ञा कहते हैं। जिसका स्पष्ट नाम यह है कि धत्ताने जो कुछ अपनी पक्ष में व्यवहार में आये उसे भी जो वह वाच्यता-वर्धन बोल गया उसका तो वह परिहार क नेमें अवश्य है। तो परपक्ष में भी वह दूषण प्रकट करता है इसका मतानुज्ञा नामका निग्रह स्थान कहते हैं। जैसे किष्वादी प्रतिवादीके द्वारा बताया गए दोषों का परिहार न करके बोलते हैं कि वाच्यत्वमें भी यह दोष समारूपसे है उसे प्रकार वह अपने पक्षमें दोष मानकर कि परपक्षमें दोषों का सर्वत्र लगी है और परमात्मका स्वीकार कर रहा है तब समस्त मतानुज्ञा नामका निग्रह स्थान धत्ताने है। इसके निमित्तमें केवल इतना ही कहना ठीक है कि यह निग्रहस्थान भी अज्ञान नामके निग्रहस्थानमें कोई जुदा निग्रहस्थानके कोट-जुदा निग्रहस्थान नहीं है। और इस हेतुमें तो अनैकान्तिक दोष आता है। जैसे कि किसी धत्ताने एक अनुमान बनाया कि यह पुरुष चोर है पुरुष होनेमें प्रसिद्ध चोरकी तरह। जैसे कोई प्रसिद्ध चोर पुरुष है ना इसी कारण चोर है इस प्रकार बोल दिया। अब यह अनुमानमें तो सही नहीं है, क्योंकि पुरुषत्व हेतुमें अनैकान्तिक दोष है वैयासकि व्यासि है कि जो जो पुरुष होते हैं वे चोर होते हैं? चोर भी चौरत्वका प्रयोग हो गया। अनैकान्तिक दोष उसे कहते हैं कि साध्यसे विरोध पक्षमें भी हेतु बना जाय तो अनैकान्तिक दोष है तो यह पुरुषत्व हेतु अनैकान्तिक दोषमें दूषित है। तो धत्ताने बात तो दिया ऐसा, अब प्रतिवादी कहता है कि तुम्हें साधने यह है कि तुम भी चोर हो। वादीसे भी अतिवादी कह, अतः इस कारण यह अनैकान्तिक दोष है। इसमें कोई सन्देह नहीं है। अब यह वादी-अमत हेतुमें अपने ही द्वारा अनैकान्तिक प्रमाण देकर अतः पुरुषमें ही चोरत्व का कारण चोर हो जाता है ऐसा प्रतिवादीने कहा भी है। तो वादी अपने हेतुमें अपने ही द्वारा अनैकान्तिक प्रमाण देकर बोलता है तो यह अपने पक्षमें भी दोष समान हुआ। तुम भी पुरुष हो अतः चोर हो इस प्रकार अनैकान्तिक प्रमाण प्रकट करता है यह मतानुज्ञा नामका निग्रहस्थान है। समाधान यह निग्रहस्थान भी अनुमानमें अनुमान होता है। अनुमानमें भिन्न मतानुज्ञा नामका कोई निग्रहस्थान नहीं है।

२. न्यून नामके निग्रहस्थानकी मीमांसा - एक निग्रहस्थान बताया गया है न्यून नामके, जिसका लक्षण न्यूनसूत्रमें यो किया गया है कि 'अवयवोंमें से किसी भी अवयवकी अनुमानमें हीगता हो जाय तो वह न्यून निग्रहस्थान कहलाता है' अनुमानके अर्थ योगमिदान्तमें बताया है - प्रतिज्ञा हेतु, उदाहरण, उपनय और निगमन। जिस वाच्यमें प्रतिज्ञा आदिक ५ अवयवोंमें कोई सा भी अवयव न हो तो वह वाच्य हीन नामका निग्रहस्थान कहा जाता है क्योंकि ऐसा नियम है कि साधनके अभावमें साध्यकी सिद्धि नहीं होती, लेकिन साधन केवल हेतुका ही नाम नहीं है प्रतिज्ञा आदि पाँचों ही अवयवोंमें आसक्त कहलाते हैं क्योंकि किसी भी अनुमानकी सिद्धि तब ही होती

है अब सब अवयवोंका प्रयोग हो लेता है । 'तो पाँचों ही अवयव अनुमानके साधक कहलाये और उन पाँचों अवयवोंमेंसे यदि एक भी अवयव न हो तो साध्यकी सिद्धि नहीं हो सकती । और, कोई उन पाँचों अवयवोंमेंसे किसी अवयवको कम-करदे तो वह न्यून नामका निग्रहस्थान होता है । समाधानमें कहते हैं कि यह भी बात समोचीन नहीं है, क्योंकि पाँचों ही अवयवके प्रयोग बिना अर्थात् ५ अवयवोंमेंसे कोई अवयव कम हो जाय और शेष अवयवोंका प्रयोग किया जाय उससे भी साध्यकी सिद्धि होती है' ऐसा खूब विस्तारके साथ कहा जा चुका है । हाँ, इतनी बात अवश्य है कि प्रतिज्ञा और हेतु इन दोके कहे बिना साध्यकी सिद्धि नहीं हो सकती । तो प्रतिज्ञा और हेतु इन दोनोंमेंसे कोई एक कम हो तो न्यून नामक निग्रहस्थान होता है, ऐसा कहा जाय तो यह बात मानी जा सकती है । जैसे कि प्रसिद्ध अनुमान है कि इस पर्वत में अग्नि है धूम होनेसे । जहाँ-जहाँ धूम होता है वहाँ-वहाँ अग्नि होती है, जैसे रसोई घर । और, धूम यहाँ है इस कारण अग्नि होना चाहिए । तो इस अनुमानमें पाँचों अवयवोंका प्रयोग है लेकिन कोई इतना ही कहदे कि इस पर्वतमें अग्नि है धूप होनेसे, तो विद्वान् लोग इतनेसे ही समझ जाते हैं । कोई जरूरी न रहा कि पाँचों अवयवोंका प्रयोग किया जाय । पाँचों अवयवोंका प्रयोग शिष्योंके प्रति समझानेके लिए किया जाता है, किन्तु जहाँ सभी विवेकी बुद्धिमान लोग हों और शास्त्रार्थमें बुद्धिमानोंको ही अधिकार है तो वहाँ दो अवयवोंसे ही अनुमानकी सिद्धि बनती है । तो १ अवयवोंमेंसे कोई अवयव कम हो तो उसे न्यून नामक निग्रहस्थान कहते हैं, यह युक्तिसंगत नहीं है ।

अत्रिक नामक निग्रहस्थानकी भीमासा—एक अधिक नामका निग्रहस्थान माना गया है जिसका न्यायसूत्रमें लक्षण किया गया है कि हेतु और उदाहरण अधिक बोलना सो अधिक नामका निग्रहस्थान है । इसका खुलासा यह है कि जिस वाक्यमें दो हेतु अथवा दो दृष्टान्त तथा इससे अधिक हेतु या दृष्टान्त बोले जायें तो वहाँ अधिक नामका निग्रह स्थान होता है । समाधानमें कहते हैं कि यह भी केवल वार्तामात्र है । जिसमें हेतु अधिक हो, दृष्टान्त अधिक हो, ऐसे भी वाक्यसे पक्षकी प्रसिद्धि हो तो होती फिर पराजय कैसे हुई ? वह निग्रहस्थान कैसे बना ? निग्रहस्थान बनता है तब जबकि अपने पक्षकी सिद्धि न हो सके या प्रतिपक्षकी सिद्धि हो जाय तो पराजय होती है । हेतु अधिक भी बोल दिया तो वह पक्षकी असिद्धि नहीं बल्कि प्रकृष्टरूपसे सिद्धि है । वहाँ पराजय नहीं हो सकती । और भी सुनिये ! जो पुरुष ऐसा मानते हैं कि प्रमाण अधिक बोलनेसे, हेतु अधिक बोलनेसे दृष्टान्त बोलनेसे निग्रहस्थान बनता है तब फिर प्रमाण सत्य कैसे माना जा सकेगा ? प्रमाण सत्य कहते हैं उसे कि प्रमाणके एक विषयमें प्रमाणान्तरको लगा देना सो प्रमाणसंप्लव है । और यदि प्रमाणसंप्लवको मान लेते हैं तब फिर प्रमाण सत्यमें प्रमाण अधिक तो हो गए ना, फिर अधिक होनेके कारण निग्रहस्थान क्यों न बनेगा ? यदि निग्रहस्थानवादी यह कहे कि प्रमाणसत्य आदिकमें प्रतिपक्षकी दृढ़ता होती है, सत्वादकी सिद्धि होती है, इस प्रयोजनके रहनेके

कारण वहाँ निग्रह नहीं माना जाता तो यह बात अन्य जगह भी समान है । यदि किसी मतव्यको सिद्ध करनेके लिए दो हेतु कह दिया, दो दृष्टान्त कह दिया तो हममें बिगाड़ क्या हुआ ? उससे तो और प्रतिपत्तिकी दृढ़ता हुई, परिज्ञानमें मजबूती आई और विषय स्पष्ट हो गया । इसलिए हेतु दृष्टान्तका अधिक प्रयोग करनेसे निग्रहस्थान नहीं बनता है । यद्यपि यह भी बात है कि एक ही हेतुसे अथवा एक ही दृष्टान्तसे साध्यकी सिद्धि की जाती है फिर भी दूसरा यदि हेतु या दृष्टान्त बोल दिया जाय तो वह अनर्थक नहीं है, क्योंकि हेतु दृष्टान्त बोलनेका प्रयोजन यह है कि जो पस रखा है जो तत्त्व रखा है उसकी सिद्धि होना । तो यह प्रयोजन तो अधिक हेतु, अधिक दृष्टान्त बोलनेपर भी सिद्ध होता है । गहा यह भी नहीं कह सकते कि अन्य हेतु अन्य दृष्टान्त के बोलनेसे फिर और अन्य हेतु दृष्टान्तकी खोज करे और अनवस्था हो जायगी । यह दोष यो नहीं आता कि किसी मनुष्यको किसी जगह निराकांक्षा बनती है अर्थात् हेतु दृष्टान्तकी खोज करते-करते कहीं विराम हो जाता है । जिस मनुष्यकी जहाँ तक तृप्ति बनी विराम मिला वहाँसे आगे फिर हेतु दृष्टान्त आदिक खोजनेकी आवश्यकता नहीं रहती । जैसे कि किसी बातको सिद्ध करनेके लिए प्रमाण उपस्थित किया जाता है और उस प्रमाणमें प्रमाणता सिद्ध करनेके लिए अन्य प्रमाण भी उपस्थित किया जाता है, अथवा उस हो वस्तुको सिद्ध करनेके लिए ऐसे प्रमाण भी खोजे जाते हैं, लेकिन जहाँ सिद्धि पूरा हो चुकी, जिसमें कोई सन्देह नहीं रहा, फिर प्रमाणान्तरके खोजनकी आवश्यकता नहीं रहती ।

अधिकनामक निग्रहस्थानके माननेपर आपत्तियाँ—और भी देखिये अधिक दृष्टान्त अधिक हेतुके प्रयोग करनेसे जो निग्रहस्थान माने हैं उनके यहाँ तो कृतकत्वात् आदिक हेतुबोले स्वार्थ कः से क प्रत्यय भी बचन फिर कैसे बन सकेगा । जैसे कृत मायने भी किया हुआ जब किया हुआ अर्थ केवल कृत शब्दमें आ जाता है फिर स्वार्थक इस सूत्रसे इसमें क प्रत्यय लगाकर कृतक बना दे, इसकी क्या आवश्यकता है । जब किसी भी हेतुके अधिक होनेमें निग्रहस्थान मानते हो, दृष्टान्तके अधिक आ जानेसे तुम दोष मानने हो तो फिर शब्दोमे क प्रत्यय भी नहीं लाना चाहिए । व्याप्ति बनाते हैं ना कि जो कृतक है वह अनित्य है तो इस व्याप्तिमें जो कृतक है वह अनित्य है तो इस व्याप्तिमें जो कृतक शब्द दिया गया है, उसमें क शब्द लगानेकी क्या जरूरत थी और लगाया तो निग्रहस्थान बन गया । तथा कोई समास वाला पद है तो समास वाले पदके प्रयोगसे अर्थका ज्ञान हो गया । अब उसको भिन्न भिन्न-करके उसकी व्युत्पत्ति बनाते हुए वाक्यका प्रयोग करना अधिक बात हुई ना तो वह भी निग्रहस्थान क्यों न हो जायगा ? अर्थात् दोष क्यों न बन जायगा ? यदि यह कहो कि भले ही वृत्ति प्रयोगसे अर्थ ज्ञात हो गया, फिर भी विशेष जानकारी करनेके उपायमें उसका खुलासा करते हैं, व्युत्पत्ति करते हैं इस कारणसे उसमें अधिक नामका दोष न आयगा । तो समाधानमें यही बात प्रकृतमें भी लगा लेना चाहिए । एक

इस कारण निग्रहस्थान बनता है। यदि प्रतिवादीको प्रतिपक्ष सिद्ध न होता तो वह निग्रह स्थान नहीं बनता।

असाधनाङ्गवचन व अदोषोद्भावना निग्रहस्थानका निराकरण—उक्त प्रकरणके कथनसे, निग्रहस्थानके वर्णनमें, क्षणिकवादियोंके, यहाँ जो, अन्य प्रकारसे निग्रहस्थान बताया गए हैं जैसे असाधनाङ्गवचन और अदोषोद्भावना आदिक निग्रहस्थान भी निराकृत हो जाते हैं। क्षणिकवादियोंका कथन यह है कि वादी यदि अपने मतव्यक्तियों सिद्ध करने वाले अगका प्रयोग नहीं कर पाता है तो वादीका निग्रह होता है और प्रतिवादी यदि वादीके कथनमें दोष नहीं बता सकता है तो प्रतिवादीका निग्रह हो जाता है। इस प्रकार असाधनाङ्गवचन और अदोषोद्भावना ये दो निग्रहस्थान क्षणिकवादमें कहे हैं वे भी पूर्वोक्त निग्रहके निराकरणसे निराकृत हो जाते हैं। बात यह है कि यहाँ भी अपने पक्षकी सिद्धिसे ही दूसरेका निग्रह होता है। सभी जगह यही घटित करना चाहिए कि जब भी दूसरेका निग्रह होता है तो अपने पक्षकी सिद्धिसे होता है। यदि वादीका पक्ष सिद्ध हो जाता है तो उसमें प्रतिवादीका निग्रह हुआ और यदि प्रतिवादीका मतव्य सिद्ध हो जाता है तो वादीका निग्रह हुआ। निग्रह होनेका मूल कारण यही सिद्ध हुआ कि अपने पक्षकी सिद्धिसे ही अन्यवादोंका निग्रह होता है, पर असाधनाङ्गवचन अथवा अदोषोद्भावना ये वादी और प्रतिवादीके निग्रहके कारण नहीं हैं। निग्रहकी जो अलक आती है वह इसी कारण आती है कि एकने अपने पक्षकी सिद्धि कर दी। एतावता ही दूसरे पक्षका निग्रह हो जाता है।

पक्षसिद्धयसिद्धिकी अवहेलना करके असाधनाङ्गवचनसे व अदोषोद्भावनासे जयपराजय व्यवस्था माननेपर व्यर्थका प्रसंग—यदि पक्षकी सिद्धि असिद्धिके आधारपर जयपराजय नहीं मानते तो इस सम्बन्धमें यह बताया कि कोई वक्ता वादी या प्रतिवादीमेंसे कोई भी हो, वह अपने पक्षको सिद्ध करता हुआ ही असाधनाङ्ग वचनसे अथवा अदोषोद्भावनासे दूसरेको निग्रह करता है या अपने पक्षको न साधता हुआ दूसरेका निग्रह करता है? इन दो विकल्पोंमेंसे यदि प्रथम विकल्प कहेंगे कि वक्ता अपने पक्षको मजबूत बताकर सिद्ध करता हो फिर असाधनाङ्ग वचन से या अदोषोद्भावनासे दूसरे वक्ताका निग्रह करता है तो ठीक है। इससे यह ही तो सिद्ध हुआ कि अपने पक्षकी सिद्धिसे ही दूसरेका पराजय किया गया है अब यह असाधनाङ्ग वचन अथवा अदोषोद्भावना नामके अन्य दोषको प्रकट करना व्यर्थ है। मूल बात यह प्रायी कि जय हुई तो अपने पक्षकी सिद्धिसे ही हुई। यदि कहें कि वक्ता अपने पक्षको न साधता हुआ ही असाधनाङ्ग वचनसे अथवा अदोषोद्भावनासे दूसरेका निग्रह करता है तो इस सम्बन्धमें यह निश्चय है कि असाधनाङ्ग वचन अथवा अदोषोद्भावना किया जानेपर भी किसीकी जीत नहीं है, क्योंकि दोनोंके पक्ष

की सिद्धिका अभाव है। जब यहाँ यह मान रहे हो कि अपने पक्षकी सिद्धि न करता हुआ फिर अन्य दोषको लगाकर दूसरेका निग्रह करता है तो जब पक्षकी सिद्धि नहीं कर पा रहा वह तो कितने ही दोषोंके वह नाम ले, फिर भी वहाँ किंतीकी जीत नहीं है। तो चाहे असाधनाङ्ग बंधने हो चाहे अदोषोदभावन आदिका हो, अपने पक्ष सिद्धि होनेसे ही दूसरेकी पराजय है तो इसमें ही सब आ जाता है।

पक्षासिद्धिके परिज्ञातका उपाय— अब किसका पक्ष सिद्ध हुआ यह सिद्ध करनेके लिए, इसकी जानकारीके लिए यह देखना होगा कि इस यक्ताके कहे हुए हेतु में कोई दोष तो नहीं है। जो हेतु मास दोष बताये गए हैं उनकी छानसे, यह हल हो जायगा इस हेतुमें दोष है अथवा नहीं। यदि दोष नहीं है तो उस यक्ताकी जय है और उसमें दोष आता है तो उस दोषको बता देनेसे प्रतिवादीका जय हो जाता है और बादी का पराजय हो जाता है। जयपराजयकी अवस्था बनानेके लिए छल जाति निग्रहस्थान इनका प्रयोग करता ये सब बुद्धिमानोंकी गोष्ठीके योग्य काम नहीं है। यह तो एक ऐसी जबरदस्ती है कि किसी भी प्रकार गाली गलौजकी तरह कुछ भी छन करके किसी भी प्रकार उनका मुख बन्द करना, इस प्रकारसे जय पराजयकी सही व्यवस्था नहीं बनायी जा सकती है। तत्त्व निर्णयके प्रसंगमें जयपराजयका प्रयोजन क्या है? तत्त्व निर्णयके प्रसंगमें जयपराजयका प्रयोजन मान इतना ही है कि प्रजा लोग, मुमुक्षु लोग जिज्ञासु लोग यदि उस सही धत्वके प्रयोगसे अपना हित कर लें। केवल हित करना अहितसे हटना यही प्रयोजन तत्त्व निर्णयमें हुआ करता है, फिर उसमें छल जाति निग्रहस्थानके प्रयोगका क्या भौका है? तो छल जातिके प्रयोग किए जानेसे तत्त्वका सही निर्णय नहीं होता। तत्त्व निर्णयके लिए समर्थ हेतु, समर्थ दृष्टान्त, समर्थ वचन बोलना चाहिए। तो समर्थ वचन होनेसे जय है और असमर्थ वचन बोलनेसे पराजय होता है।

असाधनाङ्गवचनके व्याख्यानपर विचार— श्रुतिकवादमें जो असाधनाङ्ग वचन और अदोषोदभावन नाम दो निग्रहस्थान कहे हैं उनमेंसे असाधनाङ्ग वचनकी व्याख्या इस प्रकारसे की गई है कि साधनका अर्थ है सिद्धि और सिद्धिका जो अंग है उसे कहते हैं साधनाङ्ग। सिद्धिका अंग है त्रिरुल्लिख्य अर्थात् जो अनुमानके तीन अवयव हैं—प्रतिज्ञा हेतु और उदाहरण इन तीन रूपोंमें जो कुछ एक साधन होता है, लिख्य होता है वह सिद्धिका अंग है। ऐसा साधनाङ्गका वचन न कहना चुप रह जाना अथवा और कुछ बोल देना वह असाधनाङ्ग वचन कहलाता या चुप रह जाना अथवा और कुछ बोल देना वह भी असाधनाङ्ग वचन कहलाता है। अथवा द्वितीय प्रकारसे अर्थ सुनो—त्रिरुल्लिख्य तो होता है साधन और उस साधनका जो अंग है अर्थात् समर्थन है जो कि विषयमें वाचके प्रमाणके देखने रूप है। किसी भी पक्षकी समर्थन विषयमें वाचा विधानसे पुष्ट होता है तो त्रिरुल्लिख्य साधनका समर्थन विषयमें वाचक प्रमाणका साधन इसकी न कहना सो यह बादीका निग्रहस्थान है।

ऐसा जो क्षणिकवाद सिद्धान्तमें बताया है उसका पंच अवयव प्रयोगवादीके यहाँ भी समानरूपसे व्याख्यान किया जा सकता है। पंच अवयव प्रयोगवादी भी ऐसा कह सकते हैं कि साधनका अंग है पंच अवयवका प्रयोग, उसको न कहनेसे क्षणिक-वादियोंका निग्रहस्थान होता है।

त्रिरूपलक्षण व पञ्चरूप लक्षण साधनाङ्ग मानने वालोंका वातलाप-प्रव सौगत सिद्धान्तका आशम्भन करके दात रखी जा रही है कि क्षणिकवादियोंके यहाँ पंच अवयवका प्रयोग न करनेपर भी उनका निग्रहस्थान नहीं होता है क्योंकि दो अवयव जो अधिक योग बताते हैं उपनय और निगमन, सो इन दोनोंका पक्ष धर्मोपसंहारके सामर्थ्यमें परिज्ञान हो जाया करना है। अतएव उन दोनोंकी अलगसे वात बतानेकी आवश्यकता नहीं रही। जो वात किसी भी प्रकारसे जान ली गई है उसका पुनः कथन करनेसे पुनरुक्तपनेका दोष आता है। सो इस कारण उपनय और निगमनके न कहनेपर भी क्षणिकवादियोंका निग्रह नहीं जाता। कोई यदि ऐसा कहे कि जैसे उन दोनोंका माने उपनय व निगमनका प्रयोग हुए बिना साध्यकी सिद्धि न हो जायगी यो ही हेतु प्रयोगके बिना भी साध्यसिद्धि हो जावे सो वात नहीं, उपनय और निगमनका प्रयोग करनेपर भी हेतुका प्रयोग यदि नहीं किया जाता तो साध्य धर्मकी सिद्धि नहीं होती। इससे "क्ष हेतु और उदाहरण अर्थात् प्रतिज्ञा हेतु दृष्टान्त इन तीन रूपोंका ही कहना आवश्यक है। प्रव इसके स्याधानमें कहते हैं कि जैसे पक्ष धर्मोपसंहारकी सामर्थ्यमें उपनय और निगमनका प्रयोग कर दिया है इसी प्रकार पक्ष धर्मोपसंहार कथन न करनेका भी प्रसंग आ जाता है क्योंकि उपनय निगमनकी भांति पक्ष धर्मोपसंहार भी गम्यमान हो जाता है यदि कहो कि सामर्थ्यसे पक्ष धर्मोपसंहार गम्यमान कर लिया गया तो भी पक्ष धर्मोपसंहार वचन हेतुमें अक्ष धर्मत्व रूपसे असिद्धपना नहीं हो, इसके लिए किया जाता है। जैसे कि अनुमान किया गया कि जो सत् हैं वे सब क्षणिक होते हैं। सर्व क्षणिक है सत् होनेसे। जो सत् होता है वह क्षणिक होता है। जैसे घट सत् है तो अनित्य है, ऐसे ही सत् शब्द भी है इस कारण शब्द भी क्षणिक है। यहाँ पक्षधर्मका उपसंहार सामर्थ्यसे जान लिया गया। किन्तु इसका कथन करना इसलिए आवश्यक है कि कहीं इस प्रकारकी असिद्धि कोई न समझले कि हेतु पक्षका धर्म ही नहीं है, इसमें हेतुकी पक्षधर्मता असिद्ध न हो जावे, अतएव पक्ष धर्मोपसंहारका कथन किया जाता है, तो उत्तरमें कहते हैं कि इसी प्रकार तो साध्यके आधारमें सन्देह न रहे इसके वास्ते गम्यमान भी पक्ष और निगमन ही उसका कथन क्यों न किया जाय ? अथवा यत् हेतु उदाहरण अपनय इनकी एकाधक दिखानेके लिए क्यों न कथन किया जाय ? क्योंकि जब तक पक्ष आदिकका एकार्यपनेके रूपसे दर्शन नहीं किया जाता, घटित नहीं किया जाता, तब तक मतव्य सगत नहीं होता। जैसे भिन्न विषयसे सम्बन्ध रखने वाले पक्ष आदिक उनसे कोई मतव्य तो सिद्ध नहीं होता, क्योंकि वह भिन्न विषय वाला है। यो ये भिन्न विषय

वाले नहीं हैं पक्ष हेतु उदाहरण उपनय, किन्तु एकार्यपनेको लिए हुए हैं, ऐसा, प्रदर्शन करनेके लिए पक्ष हेतु उदाहरणका वर्णन आवश्यक है। उपनय आदिको भी वर्णन आवश्यक है।

असाधानाङ्गवचनपर शकाकार व प्रतिशकाकारोंका प्रश्नोत्तर—मैं यहाँ क्षणिकवादी कहता हूँ कि, केवल प्रतिज्ञासिद्धी साध्यकी सिद्धि माननेपर हेतु आदिकोंका कथन करना निरर्थक हो जायगा। मग्यथा इस प्रतिज्ञामें साधनाङ्गता भी नहीं हो सकती। समाधानमें कहते हैं कि क्षणिकवादियोंके भी फिर हेतुमें साध्यकी सिद्धि होनेपर दृष्टान्त अनर्थक हो जायगा। यदि कहो कि हेतुमें साध्यकी सिद्धि नहीं होती, तब फिर यह सिद्ध हो गया कि हेतुमें साधनापना नहीं है। शकाकार कहता है कि साध्य और साधनमें व्याप्ति दिखानेके लिए दृष्टान्तकी आवश्यकता होती है अथवा दृष्टान्त अनर्थक नहीं है। क्योंकि साध्य साधनकी व्याप्ति न दिखानेपर हेतु साधक न होगा, गमक न होगा, साध्य भी सिद्ध न होगा, साध्य भी सिद्ध न हो सकेगा। उत्तरमें कहते हैं कि यह कथन भी असंगत है। जब सर्व पदार्थोंको अनित्य सिद्ध किया जा रहा है और उसमें हेतु सत्त्व आदिक दिये जायें तो उसमें तो कोई दृष्टान्त ही सम्भव नहीं। तब देखिये यहाँ दृष्टान्तके बिना आप क्षणिकवादी लोग हेतुको गमक मानते हैं और जब यह कह दिया कि दृष्टान्तके बिना हेतु गमक नहीं होता। तब फिर दृष्टान्तके बिना है ना यह सत्त्व हेतु सो इस ही हेतुको गमक हो जाना चाहिये। यदि कहो कि विपक्ष व्यावृत्तिसे सत्त्व आदिक हेतु गमक बन जाते हैं अर्थात् जो प्रमाण किया गया कि सर्व पदार्थ क्षणिक हैं सत्त्व होनेसे तो यद्यपि इस अनुमान में दृष्टान्त कोई नहीं मिलता, क्योंकि सत्त्व सभी पदार्थमें है और सभीको क्षणिक सिद्ध किया जा रहा है। अब सत्त्वको छोड़कर और कुछ क्या है, जिसको कि सपक्ष बनाया जाय ? तो यों यहाँ हेतुका दृष्टान्त नहीं मिलता है। सो यहाँ क्षणिकवादी यह कह रहे हैं यहाँ दृष्टान्त न भी मिले, किन्तु जो विपक्ष है साध्यके विपरीत है, कल्पनामें भी आ गया है, अर्थात् जो क्षणिक है, नित्य है उसमें सत्त्व नहीं हावा जायों विपक्ष व्यावृत्तिसे हेतु साध्यका गमक हो जायगा। तब समाधानमें कहते हैं कि—जिस तरह एक इस अनुमानमें दृष्टान्तके न होनेपर भी हेतुका साध्यका साधक मान लिया गया तो इसी प्रकार सभी हेतुओंमें दृष्टान्त के बिना हेतु साध्यके गमक हो जायेंगे। अब दृष्टान्त देना अनर्थक ही रहा।

प्रयोजनयशःप्रत्यमानके कथनकी भी आवश्यकता—अब इस प्रसंगमें एक स्पष्ट बात यह भी निकली, कि जो विपक्ष व्यावृत्तिसे हेतुका तो समर्थन करता है वह इससे यहाँ प्रतिज्ञाको नहीं मानता, तो जो विपक्ष व्यावृत्तिसे हेतुका समर्थन कर रहा हो वह क्षणिकवादी प्रतिज्ञाके न बोलनेपर कहाँ तो हेतु रहे और यहाँ साध्य रहे ? यदि कहो कि प्रतिज्ञाका विषय जो कि प्रतिज्ञामें प्रत्यमान है,

अपने आप सिद्ध है उसमें हेतु और साध्यकी वृत्ति लगा दी जायगी । तब फिर उत्तरमें कहते हैं कि इस प्रकार तो गम्यमान होनेपर भी हेतुका भी समर्थन हो जाय फिर उक्त हेतुकी क्या आवश्यकता रहे ? तब हेतुको कहनेकी क्या जरूरत है ? वह भी गम्यमान बन जायगा ? यदि कहो कि गम्यमान होनेपर भी अर्थात् प्रसंगमें अनेक बातें कही जानेपर स्वयं सिद्ध हो गया हेतु तो भी मद बुद्धियोंके ज्ञान करानेके लिए हेतुका कथन किया जाता है । समाधानमें कहते हैं कि तब तो प्रतिज्ञाके उपसंहार करनेमें कौनसा अन्वय किया जा रहा है ? प्रतिज्ञा भी गम्यमान है, तो भी मद बुद्धियोंके समझानेके लिए प्रतिज्ञाके उपसंहारका कथन किया जाता है ।

जयपराजय व्यवस्थाका हेतु — यहाँ मुख्य प्रकरण असाधनागवचनका चल रहा है । क्षणिकवादी यहाँ कहता है कि साधनके अगन्तान होते हैं । उनका कथन कोई न करनेके तो वह वादीके लिए दूषण हो जाना है, निग्रह हो जाता है । उसपर पक्ष-अवयव प्रयोगवादी यह कहता है कि साधनके अग हैं ५ अवयव उनके न कहनेपर वादीका निग्रह हो जाता है । कुछ परस्परकी चर्चा चलनेके बाद निष्कर्ष यह समझना चाहिए कि अपने पक्षकी सिद्धि होनेसे प्रतिपक्षका निग्रह होता है और प्रातपक्षकी सिद्धि होनेसे पक्षवादीका निग्रह होता है । असाधनागवचन भी आ जाय तो भी असाधनागवचनके कारण निग्रह नहीं होता, किन्तु वक्ता अपना पक्ष सिद्ध नहीं कर पाया और प्रतिपक्षकी सिद्धि हो गई अतएव वक्ताका निग्रह हुआ ।

पक्षसिद्धि करनेवालेका अन्य असाधन अर्थात् वचन कहनेसे निग्रहका अभाव असाधनागवचनके सम्बन्धमें इस प्रकारका व्याख्यानान्तर पाया जाता है कि साधर्म्यरूपसे हेतुका कथन करनेपर वैधर्म्यका प्रतिपादन करना और वैधर्म्यरूपसे हेतुका कथन किये जानेपर साधर्म्यका प्रतिपादन करना यह चूँकि गम्यमान है इस कारण पुनरुक्त है सो यह साधन अग नहीं है । क्षणिकवादीके सिद्धान्तपर समाधानरूपसे कहा जाता है कि यह बात प्रयुक्त है क्योंकि यह बतलायो कि सही साधनके सामर्थ्यसे अपने पक्षकी सिद्ध करने वाले वादीका निग्रह होता है यानि सही साधनके समर्थनसे अपने पक्षकी सिद्ध करने वाले वादीका निग्रह होता है तो भला साध्यसिद्धिके अप्रतिवधी (अनिप्राप्तक) ध्वनकी अधिकता पाये जाने मात्रसे ही इसका निग्रह कैसे हो जायगा ? इसमें तो विरोध है, क्योंकि जब सम्यक प्रकारसे साध्यकी सिद्धि हो गई तो निग्रह कैसे हुआ ? यहाँ प्रथम पक्ष लिया जा रहा है कि नहीं साधनसामर्थ्यसे अपने वचनकी सिद्ध करने वाले वादीका निग्रह होता है सो यह कैसे समझ है ? जो साध्यसिद्धिमें तद्व्याग नहीं देते ऐसे कुछ वचन अधिक भी निकल जायें उससे निग्रहस्थान नहीं होता अन्यथा तब तो ताटक आदिकका जो घोषण किया जाता है उसका भी निग्रहस्थान होगा । दात यह है कि कोई अपने साध्यको सिद्ध करले, फिर ज्यादाह धोलनेकी बात की जाय तो भी उसको दोष नहीं है । अपने साध्यको सिद्ध न कर सके दोष तो इस

जगह है । जब इस विकल्पमें यह स्वीकार किया गया कि अपने पक्षको सिद्ध करनेवाले वादीका निग्रह हो रहा सब निग्रह नहीं कहा जाता अन्यथा कोई कुछ अधिक बोलनेकी तरह कुछ अधिक प्रवृत्ति करे, पान साये, कोई भीह चलाये, कोई हाथ फटकारे, इससे भी सत्य साधनवादियोंका निग्रह होना मान लो । तो तो नहीं माना जा सकता है । अतः कोई सही साधन सामर्थ्यसे अपने पक्षको सिद्ध करले तब फिर कितना ही अधिक बोले, उससे उसका निग्रह नहीं होता ।

अपने पक्षको न साध सकने वाले प्रतिवादीके द्वारा वचनाधिक्य बताकर वादीके निग्रह किये जानेकी अशक्यता—यदि कहो कि अपने पक्षको न सिद्ध करने वाले वादीका वचनाधिक्य बताकर निग्रह होता है तो इस सम्बन्धमें दो बातें पूछने योग्य हैं कि प्रतिवादी अपने पक्षको सिद्ध करले तब वादीके वचनोंकी अधिकता अतः कर वह प्रतिवादी वादीका निग्रह करता है या प्रतिवादी अपने पक्षको न साधकर वादी के वचनोंकी अधिकता बताकर वादीका निग्रह करता है ? इन दोनों विकल्पोंमेंसे क्या स्वीकार है ? यदि कहो कि प्रथम विकल्प स्वीकार है अर्थात् प्रतिवादीने अपना पक्ष सिद्ध कर लिया फिर वादीके वचनोंकी अधिकताका बोध बताया और उससे वादीका निग्रह हुआ तो प्रतिवादीने जो अपने पक्षकी सिद्धि की है इतने ही वादीका निग्रह हुआ अब वचनोंकी अधिकताका बोध बताना निरर्थक है । यदि वचनोंकी अधिकता भी बताया जाय, और प्रतिवादीके पक्षकी सिद्धि न हो तो कमो भी प्रतिवादीका जय नहीं हो सकता है । दूसरे विकल्पमें प्रतिवादी अपने पक्षको न साधकर वादीके वचनोंकी अधिकता दिखाकर निग्रह कर देता है तो इस सम्बन्धमें अब यहाँ दो बातें प्रायी कि वादीने तो वचनोंकी अधिकताकी और प्रतिवादीने अपने पक्षको सिद्ध न कर पाया, तो जैसे कि इस प्रसंगमें बताया जा रहा है कि वचनाधिकता दोष है तो प्रतिवादी अपने पक्षको सिद्ध नहीं कर पा रहा यह दोष क्या कम है ? अपने पक्षको सिद्ध न कर सकना यह उससे भी अधिक दोष है । अथवा मान लो समान दोष है तो भी किसीका पराजय या किसीका जय सिद्ध न हुआ अथवा दोनोंका पराजय और दोनोंका जय सिद्ध हुआ, क्योंकि अपने पक्षकी सिद्धि दोनों ही नहीं कर सके । वहाँ वचनोंकी अधिकता अगर दोष दिया जा रहा तो यहाँ प्रतिवादी अपने पक्षकी सिद्धि नहीं कर पा रहा, सके दोष लगा हुआ है अतएव जय कहो तो दोनोंकी और पराजय कहो तो दोनों वा दोनोंमें किसीकी भी जय पराजय नहीं है ।

स्वपक्षसिद्धयसिद्धिसे जयपराजय व्यवस्था न मानकर साधन सामर्थ्य ज्ञान अज्ञानकी घोषणासे जयपराजय व्यवस्था माननेकी शक्ता—अब, यहाँ काकार कह रहा है कि जय और पराजय स्वपक्षकी सिद्धि और असिद्धि के कारणसे नहीं होती क्योंकि स्वपक्षकी सिद्धि और स्वपक्षकी असिद्धि होनेका उस जय पराजयके प्रसंगमें प्राधान्य नहीं है, किन्तु जय पराजय तो साधन सामर्थ्यकी ज्ञान और अज्ञान

बता पानेके कारण है। साधनवादीने सम्यक् साधन जानकर साधन कहना चाहा और दूषणवादीने साधन दूषण जानकर दूषण कहना चाहा। अब वहाँ साधर्म्यके वचनसे अथवा वैधर्म्यके वचनसे अर्थकी प्रतिपत्ति होनेपर अर्थात् साध्यका परिज्ञान होनेपर उन दोनोंके वचनोमे, साधर्म्य वचन एवं वैधर्म्य वचन दोनोंके कहे जानेपर वादीका प्रतिवादीने सभामे असाधनाङ्ग वचन नामक दोष प्रकट किया ता इससे यह सिद्ध हुआ कि वादीको समीचीन साधन बोलनेका ज्ञान नहीं है। इसी कारण तो वादीकी हार हुई और उस समय प्रतिवादीने वादीके कथनमें दूषण दिया और वादीके दूषणने ज्ञानका निराण किया तो इससे उसकी जीत हो गई। तो दूसरेके दूषणके ज्ञानका निराण करने से तो जीत हुई है प्रतिवादीकी और वादीके विषयमे प्रतिवादीने सिद्ध करदे कि इसको समीचीन साधनका ज्ञान नहीं है, समीचीन साधन कहना यह जानता नहीं है तो वादीकी हार हो गई। यो जय और पराजयकी व्यवस्था वादी और प्रतिवादीके ज्ञान और अज्ञानके कारणसे है अर्थात् सभामे ज्ञान अज्ञान मिद्ध कर दिया जाय उससे जीत और हार है। अपने पक्षकी सिद्धि अथवा असिद्धिके कारण जीत हारकी व्यवस्था नहीं है।

निर्दोष साधनवादीको नियुक्ती किये जानेकी आवश्यकता—अब उक्त शकाके समाध नमे कहते हैं कि यह कथन भी बिना विचारे ही सुन्दर लग रहा है। विचार करनेपर इस कथनमें सारता ज्ञान नहीं होती। मला यह बातलाओ कि वह प्रतिवादी जो कि वादीके वचनोकी अधिकतारूप दोषको प्रकट कर रहा है तो क्या निर्दोष साधन कहने वाले वादीको वह दोष लग रहा है या साधनाभास कहने वाले वादीको वचनाधिक्यका दोष लग रहा है? यहाँ प्रतिवादी वचनाधिक्य दोषको प्रकट करके वादीकी हार और अपनी जीतकी घोषणा करना चाहता है, इस सम्बन्धमे ये दो विकल्प किए गए कि सही साधन बोलने वाले वादीके वचनाधिक्यके दोषसे पराजयकी बात सिद्ध करना चाहा है या साधनाभास बोलने वाले वादीको वचनाधिक्य दोषकी बात कहकर पराजित करना चाहा है। यदि कहो कि वादी समीचीन साधन बोल रहा है फिर भी उसके वचनाधिक्यको बताकर यह सिद्ध किया जा रहा है कि वादीको समीचीन साधन बोलनेका ज्ञान नहीं है। तो यह बात तो बड़ी विरुद्ध है। जब यह मान लिया कि वादी समीचीन साधन बोल रहा है और फिर यह साबित करे कि इसको समीचीन साधन कहनेका ज्ञान नहीं है। यह बात यो भी असम्भव है कि इतने ही परिमाण रूपमे सम्यक् साधन कहना चाहिए, इस ज्ञानकी ही असम्भवता है। प्रयोजन तो यह देखना चाहिए, इस ज्ञानकी ही असम्भवता है। प्रयोजन तो यह देखना चाहिए कि वादी जिस मतव्यको सिद्ध करना चाहता है वक्ता, उस मतव्यकी बराबर सिद्धि हो पायी अथवा नहीं? वचन अधिक बोले अथवा वचन कम बोले, मूलक तो यह लेना चाहिए कि वादी अपने पक्षका साधन ठीक प्रकारसे कर सका अथवा नहीं? तो जब इसे विकल्पसे स्वयं ही स्वीकार किया जा रहा है कि समीचीन साधन बोलने

जगह है। जब इस विकल्पमें यह स्वीकार किया गया कि अपने पक्षको सिद्ध करनेवाले वादीका निग्रह हो रहा तब निग्रह नहीं कहा जाता अन्यथा कोई कुछ अधिक बोलनेकी तरह कुछ अधिक प्रवृत्ति करे, पान खाये, कोई भौंह चलाये, कोई द्राघ फटकारे, इससे भी सत्य साधनवादियोंका निग्रह होना मान ला। सो तो नहीं माना जा सकता है। अतः कोई सही साधन सामर्थ्यसे अपने पक्षको सिद्ध करले तब फिर किन्ना ही अधिक बोले, उससे उसको निग्रह नहीं होता।

अपने पक्षको न साध सकने वाले प्रतिवादीके द्वारा वचनाधिक्य बताकर वादीके निग्रह किये जानेकी अशक्यता—यदि कहो कि अपने पक्षको न सिद्ध करने वाले वादीका वचनाधिक्य बताकर निग्रह होता है तो इस सम्बन्धमें दो बातें पूछने योग्य हैं कि प्रतिवादी अपने पक्षको सिद्ध करले तब वादीके वचनोंकी अधिकता बता कर वह प्रतिवादी वादीका निग्रह करता है या प्रतिवादी अपने पक्षको न साधकर वादी के वचनोंकी अधिकता बताकर वादीका निग्रह करता है? इन दोनों विकल्पोंमेंसे क्या स्वीकार है? यदि कहो कि प्रथम विकल्प स्वीकार है अर्थात् प्रतिवादीने अपना पक्ष सिद्ध कर लिया फिर वादीके वचनोंकी अधिकताका दोष बताया और उससे वादीका निग्रह हुआ तो प्रतिवादीने जो अपने पक्षकी सिद्धि की है इससे ही वादीका निग्रह हुआ अब वचनोंकी अधिकताका दोष बताना निरर्थक है। यदि वचनोंकी अधिकता भी बताया जाय, और प्रतिवादीके पक्षकी सिद्धि न हो तो कभी भी प्रतिवादीका जय नहीं हो सकता है। दूसरे विकल्पमें प्रतिवादी अपने पक्षको न साधकर वादीके वचनोंकी अधिकता दिखाकर निग्रह कर देता है तो इस सम्बन्धमें अब यहाँ दो बातें प्राची कि वादीने तो वचनोंकी अधिकताकी और प्रतिवादीने अपने पक्षको सिद्ध न कर पाया, तो जैसे कि इस प्रसंगमें बताया जा रहा है कि वचनाधिक्य दोष है तो प्रतिवादी अपने पक्षको सिद्ध नहीं कर पा रहा यह दोष क्या कम है? अपने पक्षको सिद्ध न कर सकता यह उससे भी अधिक दोष है। अथवा मान लो समान दोष है तो भी किसीका पराजय या किसीका जय सिद्ध न हुआ अथवा दोनोंका पराजय और दोनोंका जय सिद्ध हुआ, क्योंकि अपने पक्षकी सिद्धि दोनों ही नहीं कर सके। वहाँ वचनोंकी अधिकता बताकर दोष दिया जा रहा तो यहाँ प्रतिवादी अपने पक्षकी सिद्धि नहीं कर पा रहा, यह इसके दोष लगा हुआ है अतएव जय कहो तो दोनोंकी और पराजय कहो तो दोनों की अथवा दोनोंमें किसीकी भी जय पराजय नहीं है।

स्वपक्षसिद्धयसिद्धिसे जयपराजय व्यवस्था न मानकर साधन सामर्थ्य के ज्ञान अज्ञानकी घोषणासे जयपराजय व्यवस्था माननेकी शक्ती—अब यहाँ शक्तीकार कह रहा है कि जय और पराजय स्वपक्षकी सिद्धि और असिद्धिसे निर्णय नहीं होती क्योंकि स्वपक्षकी सिद्धि और स्वपक्षकी असिद्धि होनेका उस जय पराजयके प्रसंगमें प्राधान्य नहीं है, किन्तु जब पराजय तो साधन सामर्थ्यको ज्ञान और अज्ञान

बता पानेके कारण है। साधनवादीने सम्यक् साधन जानकर साधन कहना चाहा और दूषणवादीने साधन दूषण जानकर दूषण कहना चाहा। अब वहाँ साधर्म्यके वचनसे अथवा वैधर्म्यके वचनसे अर्थकी प्रतिपत्ति होनेपर अर्थात् साध्यका परिज्ञान होनेपर उन दोनोंके वचनोमे, साधर्म्य वचन एवं वैधर्म्य वचन दोनोंके कहे जानेपर वादीका प्रतिवादीने सभामे असाधनाङ्ग वचन नामक दोष प्रकट किया ता इससे यह सिद्ध हुआ कि वादीको समीचीन साधन बोलनेका ज्ञान नहीं है। इसी कारण तो वादीकी हार हुई और उस समय प्रतिवादीने वादीके कथनमे दूषण दिया और वादीके दूषणने ज्ञानका निर्णय किया तो इससे उसकी जीत हो गई। तो दूसरेके दूषणके ज्ञानका निर्णय करने से तो जीत हुई है प्रतिवादीकी और वादीके विषयमें प्रतिवादीयिह सिद्ध करदे कि इसको समीचीन साधनका ज्ञान नहीं है, समीचीन साधन कहना यह जानता नहीं है तो वादीकी हार हो गई। यो जय और पराजयकी व्यवस्था वादी और प्रतिवादीके ज्ञान और अज्ञानके कारणसे है अर्थात् सभामे ज्ञान अज्ञान सिद्ध कर दिया जाय उससे जीत और हार है। अपने पक्षकी सिद्धि अथवा असिद्धिके कारण जीत हारकी व्यवस्था नहीं है।

निर्दोष साधनवादीको निग्रहीत किये जानेकी अशक्यता—अब उक्त शकाके समाध नमें कहते हैं कि यह कथन भी बिना विचारे ही सुन्दर लग रहा है। विचार करनेपर इस कथनमें सारता ज्ञान नहीं होती। भला यह बातलाओ कि वह प्रतिवादी जो कि वादीके वचनोकी अधिकतारूप दोषको प्रकट कर रहा है तो क्या निर्दोष साधन कहने वाले वादीको वह दोष लग रहा है या साधनाभास कहने वाले वादीको बचनाधिक्यका दोष लग रहा है ? यहाँ प्रतिवादी, वचनाधिक्य दोषको प्रकट करके वादीकी हार और अपनी जीतकी घोषणा करना चाहता है, इस सम्बन्धमे ये दो विकल्प किए गए कि सही साधन बोलने वाले वादीके बचनाधिक्यके दोषसे पराजयकी बात सिद्ध करना चाहा है या साधनाभास बोलने वाले वादीको बचनाधिक्य दोषकी बात कहकर पराजित करना चाहा है। यदि कहो कि वादी समीचीन साधन बोल रहा है फिर भी उसके बचनाधिक्यको बताकर यह सिद्ध किया जा रहा है कि वादीको समीचीन साधन बोलनेका ज्ञान नहीं है। तो यह बात तो बड़ी विरुद्ध है। जब यह मान लिया कि वादी समीचीन साधन बोल रहा है और फिर यह साबित करे कि इसका समीचीन साधन कहनेका ज्ञान नहीं है। यह बात यो भी असम्भव है कि इतने ही परिमाण रूपमे सम्यक् साधन कहना चाहिए, इस ज्ञानकी ही असम्भवता है। प्रयोजन तो यह देखना चाहिए, इस ज्ञानकी ही असम्भवता है। प्रयोजन तो यह देखना चाहिए कि वादी जिस मतव्यको सिद्ध करना चाहता है वक्ता, उस मतव्यकी बराबर सिद्धि हो पायी अथवा नहीं ? वचन अधिक बोले अथवा वचन कम बोले, भूलक तो यह लेना चाहिए कि वादी अपने पक्षका साधन ठीक प्रकारसे कर सका अथवा नहीं ? तो जब इसे विकल्पसे स्वयं ही स्वीकार किया जा रहा है कि समीचीन साधन बोलने

वाले वादीके वचनाधिक्यका दोष लगाकर हारनेकी घोषणा चाहती है तो सिद्ध हो गया कि वादी समीचीन साधन कह रहा है। प्रतिवादीको वादीके समीचीन साधन कहनेका ज्ञान कैसे नहीं है ?

साधनाभासवादीको साधनदूषण बताकर ही निग्रहीत किये जानेकी शक्यता—अब यदि दूसरा विकल्प कहते हो कि प्रतिवादी साधनाभासवादीको वचनाधिक्यका दोष कहकर पराजयकी बात कहना चाहता है तो इससे यह सिद्ध हुआ कि प्रतिवादीको दूषणका ज्ञान नहीं है, क्योंकि वादीने जब साधनाभास कहा तो प्रतिवादी को साधनाभासकी बात कहनी चाहिए थी, पर वह साधनाभासकी बात उपस्थित न करके केवल वचनाधिक्यकी बात करता है। वचनाधिक्य कोई दोष नहीं है। हाँ, साध्यसिद्ध हो जानेपर फिर वचन बोलते रहना तो निरर्थकमें सामिल हो सकता, पर वचनाधिक्यसे वादीकी हार हो जाय, यह नियमकी बात नहीं बनती। और, फिर यहाँ प्रतिवादीने तो वादीके कहे हुए साधनाभासका दूषण नहीं बजा पाया और वचनाधिक्य की बात कह रहा है तो इससे जब प्रतिवादीको साधनाभास दूषणका ज्ञान ही नहीं है, क्योंकि वह साधनाभासको तो प्रकट न कर सका तब कैसे प्रतिवादीकी जीत हुई ?

वचनाधिक्यमात्र घोषित करनेसे प्रतिवादीके दूषणज्ञताका अभाव— यदि कहो कि प्रतिवादीने जो वादीका वचनाधिक्य दोष बताया अर्थात् वादीके वचनों की अधिकताके दोषका ज्ञान होनेसे प्रतिवादीको दूषणज्ञ कहा जा सकता है कि प्रतिवादी दूषणको जान रहा है। यदि ऐसा कहो तो उसके समाधानमें इतना ही कहना पर्याप्त है कि जैसे वचनाधिक्य दोषके कहनेसे प्रतिवादीको दूषणज्ञ कहा जा रहा है तो साधनाभासके अज्ञान होनेसे उसे दूषणका अज्ञानी कैसे न कहा जा सकेगा ? और, वक्तिक मुख्यता तो साधनाभास दूषणको बतानेकी है, वचनाधिक्यमें जो दोष है वह अल्प है और कभी कोई दोष है भी नहीं, लेकिन साधनाभास तो सदैव सद्योष है और साधनाभास दूषणको वह ज्ञान न सका तो इसमें वह दूषणका ज्ञाता न रहा। तो पराजयके कारणमें एक यह भी कारण बताया जा सकाकारने कि वादीके दोषको प्रकट न कर सकना यह प्रतिवादीके पराजयका कारण है। वादी यदि असमीचीन साधन बोल देता है उसके बतार्ये हुए साधनमें दूषण है और उसे प्रतिवादी नहीं जानता, उस दूषणका प्रतिवादी उद्भावन नहीं कर सकता तो प्रतिवादीकी हार बताई गई है। तो यहाँ देखिये, साधनाभासके कहने वाले वादीके वचनाधिक्यको बताने वाला प्रतिवादी वादीके दोषको न बता सका। साधनाभास जो दूषण है उसका ज्ञान अब नहीं रहा प्रतिवादीको प्रतिवादीकी हार समझिये। इस स्थितिमें प्रतिवादीकी हार भी निवारण की जाना अशक्य है।

वादीके वचनाधिक्य होनेपर भी प्रतिवादीके अदोषोद्भावनामे प्रति

वादीके जयकी असम्भवता यदि कहो कि वादीके वचनाधिक्य दोषके प्रकट कर देने मात्रसे ही प्रतिवादीकी जीत सिद्ध हो गई और इस कारण अब साधनाभासरूप दूषणके प्रकट करनेकी आवश्यकता न रही अर्थात् साधनाभासका उद्घावन करना अनर्थक है । एक वचनाधिक्य दोषको कह देने मात्रसे प्रतिवादीकी जीत बन जाती है । तो इसके उत्तरमें यह सोचिये कि साधनाभासको प्रकट न कर सकनेसे प्रतिवादीके पराजयकी सिद्धि हो जानेपर वचनाधिक्यको प्रकट करना कैसे जीतके लिए माना जा सकता है ? यहाँ प्रसंग यह हो गया कि दोष यहाँ दो हैं—एक वादीका दोष और एक प्रतिवादीका दोष । प्रतिवादी वादीके लिए यह दोष दे रहा है कि वादी वचन अधिक बोल गया, पर प्रतिवादी वादीके साधनाभास दूषणको न बता सका । तो यहाँ शकाकार अपनी जीतकी घोषणाके लिए यह युक्ति दे रहा है कि जब शकाकारने वचनाधिक्य दोषको बता दिया तब साधनाभासका दोष बतानेकी आवश्यकता न रही, उससे ही जीत बन गई । इसके प्रत्युत्तरमें यह भी कहा जा सकता है और इसमें बल विशेष है कि जब प्रतिवादी वादीके साधनाभासको न बता सका तो प्रतिवादीकी पराजय हो गई । अब प्रतिवादीकी पराजय हो जानेपर वह प्रतिवादी वचनाधिक्यको प्रकट कर रहा, लेकिन उसका यह उद्घावन प्रतिवादीकी जीतके लिए नहीं बन सकता है ।

वचनाधिक्य व दोषोद्घावन दोनोंकी जयसाधन माननेपर पुनरुक्तके निग्रहत्वके अभावकी सिद्धि—अब शकाकार कहता है कि चलो, वचनाधिक्य और साधनाभास दोनोंको प्रकट करने वाले प्रतिवादीकी जीत तो मान लीये ना, अर्थात् वादी का जो वचनाधिक्य दोष है वह भी प्रकट करे और वादीके साधनमें जो साधनाभास दूषण है उसे भी प्रकट करे तब वहाँ प्रतिवादीकी जीत हो गयी ना ? उत्तरमें कहते हैं कि ठीक है लेकिन इस तरह फिर असाधनाङ्ग वचनकी व्याख्यामें यह कहना कि साधर्म्यसे हेतुके कहनेपर वैधर्म्य वचन कहना और वैधर्म्य द्वारा हेतुके कहनेपर साधर्म्यका प्रतिपादन करना ये सब साधनाङ्ग नहीं हैं । यह बात कैसे सही रह सकेगी ? अब वचनाधिक्य और साधनाभास दोनों बातोंके कहनेसे यहाँ प्रतिवादीके जयकी व्यवस्था कर रहे हो तो दोनोंका कहना किसी बातको मजबूत करनेका कारण ही तो बना । फिर साधर्म्यके प्रयोग करनेपर वैधर्म्य कहना यह भी पराजयके लिए कैसे बनेगा ? यह तो और पक्षकी दृढ़ताको सिद्ध करनेका कारण है । और इस प्रकार वैधर्म्यका प्रयोग करनेपर साधर्म्यका प्रतिपादन करना यह भी पराजयके लिए कैसे सम्भव हो सकता है ? पक्षसिद्धिके लिए साधर्म्यवचन वैधर्म्यवचन दोनोंको ही कहकर यदि कोई प्रतिज्ञाकी सिद्धि कर रहा है तो वह असाधनाङ्ग नहीं है । वह साधनका ही अंग है और उसकी प्रतिज्ञाकी सिद्धि ही होती है । इस कथनमें निष्कर्ष यह प्रकट हुआ कि असाधनाङ्गवचन और अदोषोद्भावना नामका निग्रहस्थान भी तब ही कुछ-कुछ अपनी छलक दे सकता है जब कि मूलमें वादीके पक्षकी सिद्धि हुई न हो । वादी अपने सही साधनको बोल न सका हो और प्रतिवादी द्वारा उसके साधनाभासका वर्णन कर

दिया गया हो। तब यह उसके निर्णयस्थानकी बातमें कुछ भीकी दे सकता है। लेकिन इसके विपरीत यह भी सम्भव होब्रिए कि वादी यदि समीचीन साधन, बोल सकता है और अपने पक्षकी ठोक सिद्धि कर सके है फिर उसके बाद प्रतिवादी, असामर्थ्य वचन कहे अथवा सदीपोद्धावन करे, कुछ भी कहे, वादीकी पराजय नहीं साधित कर सकता है। जब और पराजय अपने पक्षका सिद्धि और अपने पक्षकी सिद्धि के प्रसंगपर ही निर्भर है। और स्वपक्षकी सिद्धि प्रमाणसे होती है, स्वपक्षकी असिद्धि प्रमाणाभावा, बोलनेपर होती है। इस कारण प्रमाण और प्रमाणभासकी बोल देना ही जय-पराजयका कारण है। जिसे पीछे सुगम स्पष्ट शब्दोंमें यो कह सकते हैं कि, समर्थ वचनका बोलना तो जयका कारण है और असमर्थ वचनका बोलना पराजयका कारण है।

असाधनाङ्गवचनसे निर्णय माननेपर पक्षपक्षपरिग्रहत्व विशेष गुणका वैयर्थ्य— जब कि शकाकार वचनाधिक्यका रूपण देकर अपनेको कृतार्थ मान लेता है, गाधनाभास बतानेकी आवश्यकता नहीं मयक्तता है तो फिर उसके विरुद्ध से वादी और प्रतिवादीके पक्ष और प्रतिपक्षके परिग्रहकी उच्यता क्यों न हो जायगी क्योंकि किसी भी एक पक्षके साधनसामर्थ्यका ज्ञान हो गया अथवा साधनसामर्थ्यका अज्ञान हो गया और इननेभाससे जय पराजयकी व्यवस्था है तो वही दूसरे पक्षकी कोई बात हीन रही और तब जैसे कि सवादिकमें नित्यत्व अथवा अनित्यत्वकी परीक्षाके प्रसंगमें वादीने जो साधन दिया उस साधनकी सामर्थ्यका (आतं दुष्टा, और अन्त्यका अज्ञान रहा तो वह जय अथवा पराजयके लिए कारण बन हो गया वह तब तब तो नहीं बनेगी। अथवा वादीने जो साधन दिया है उसकी सामर्थ्य जाननी प्रह। साधन सामर्थ्य जाननेसे प्र ये तो उसकी जय हो गयी। साधन सामर्थ्य जाननेसे ही प्र सा के तो उसकी पराजय हो गयी। अब इस तरह मान लेनेपर प्रतिपक्षके परिग्रहकी कोई आवश्यकता नहीं रही अथवा पक्षसिद्धि और प्रतिपक्ष सिद्धि के लिए कोई बात नहीं कहो गई। अब साधन सामर्थ्यका ज्ञान हो गया अथवा साधन सामर्थ्यका अज्ञान रहा तो उससे ही जय पराजयकी व्यवस्था मान ली गई। तो अब पक्ष और प्रतिपक्षकी परिग्रह ही उसे वाद कहते हैं यह बात प्रख्यान ही मकी इसके विरुद्ध बात गुरु गुरु

युगपत् दोनोंके साधनसामर्थ्यके ज्ञानसे जय पराजय व्यवस्थाका अभाव साधनसामर्थ्यका ज्ञान अज्ञान अथवा अज्ञान से प्रह है कि यदि एक साधन दोनोंके साधन सामर्थ्यका ज्ञान हा जाय, वादी जो साधन बतला रहा है और प्रतिवादी जो प्रतिपक्ष साधन कह रहा है दोनोंकी सामर्थ्यका ज्ञान हो जाय तब फिर किसका जय और किसका पराजय होगा क्योंकि साधनसामर्थ्य तो दोनोंकी वादी और प्रतिवादी की जान ली गई है। और यह कहे कि जो किसीकी जय पराजय तो उससे कहते हैं कि साधन बतलानेवाला वक्ता जिसने कि वचन अथवा बोल दिया है उसके साधन सामर्थ्यका अज्ञान सिद्ध होनेसे और प्रतिवादीका वचनाधिक्य नामक दोष प्रकट करने

से अब हुआ क्या यहाँ कि प्रतिवादीको वादीके वचनाधिक्य नामक दोषमात्रका ज्ञान हुआ, वचनाधिक्यका ज्ञान किया और वादीने जो साधन बोला था समझे जो कोई दोष था उसका तो ज्ञान न हुआ अब ऐसी स्थितिमें न किसीकी जीत है और न किसीकी हार है । इसका भाव यह है कि इस प्रसंगमें वादी और प्रतिवादी दोनोंकी समान स्थिति हो गयी । कोई साधनाभासवादी भी है और वह वचन अधिक बोल गया । अब प्रतिवादीको तो वादीके साधन सामर्थ्यको ज्ञान कुछ है नहीं और वचनाधिक्यका दूषण दे रहा तो वचनाधिक्यका दूषण दे रहा तो वचनाधिक्यका दूषण देनेके मायने यह है कि जब प्रतिवादीको वादीके द्वारा कहे गए साधनाभासके दोषका ज्ञान नहीं है तो एक गल्ती तो वादीकी हुई और एक गल्ती प्रतिवादीकी हुई । वादीकी चूटि तो वादीके वचनाधिक्यकी वतलायी कि यह फालतू वचन बोल गया और प्रतिवादीको वादीके कहे गए साधनके दोषका अज्ञान है तो किसकी जीत और किसकी हार ? इसमें कोई निराय नहीं है । वस्तुि अपेक्षाकृत दृष्टिसे देखा जाय तो वचन अधिक बोलना उतना दोषकारी नहीं है जितना कि वादीके साधनके दोषका ज्ञान न हो सकना प्रतिवादीके लिए दूषण है । तब वचनाधिक्यकी बात कहकर वादीका दूषण या निग्रह नहीं किया जा सकता ।

साधनसामर्थ्यके प्रकाश अप्रकाशसे जयपराजयव्यवस्थाकी अशक्यता—
ऐसा भी कोई नियम नहीं है कि जो जिसके दोषको जानता है वह उसके गुणको भी जानता है । कोई होते ऐसे पुरुष कि दोष और गुण दोनोंको जानते हो, लेकिन नियम नहीं है ऐसा कि जो पुरुष किसीके दोषको जानता हो तो वह उसके गुणोंको भी जान लेता है । जैसे कि विषद्रव्यमें प्राणहरणकी शक्ति है, विषपान करनेसे पुरुष मर जाया करते हैं तो विषद्रव्यमें मरणकी शक्ति है, इसका किसी प्रकार ज्ञान भी हो गया तो उस ज्ञानके होनेपर यह ज्ञान अनुदित है कि विषद्रव्यमें कृदियोंके कोढ़को हरनेकी भी शक्ति है । विषके अनुपान और मेलके भेदसे वही विष जो किसीके प्राणघातका कारण है वही विष कोढ़ जैसे कठिन रोगको नष्ट करनेका भी कारण बनता है । पर जो विषके दोषको जानता है मारण शक्तिको समझता है वह रोग विनाशकी शक्ति को भी समझने यह कोई नियम तो नहीं है । इसी प्रकार दूषणकी दृष्टि रखने वाले को अन्यके साधनगुणकी दृष्टि हो जाय यह नियोजित नहीं है । इस कारण साधनकी सामर्थ्यका ज्ञान और अज्ञानके कारण जीत और हारकी व्यवस्था करना शक्य नहीं है ।

स्वपक्षसिद्धासिद्धिके कारण ही जयपराजयव्यवस्थाकी शक्यता—
झाकाकारने असाधनाङ्ग वचनकी व्याख्या करते समय कुछ वाद विवादके वाद यह कहा कि जय और पराजय अपने पक्षकी सिद्धि और असिद्धिके कारण नहीं होती । किन्तु उस सिद्धिके उस साधन सामर्थ्यके ज्ञान और अज्ञानके कारणसे होती है ।

और हार की घोषणा कराना है जन साधारण के मानस पटल पर किस प्रकार यह प्रसरे प्राये कि जन साधारण जान पायें कि इसकी जीत हुई है और इसकी हार हुई है। तो निग्रहवाद के सिद्धान्त में केवल दूसरे को ज्ञान नहीं है यह योगना माध्यम रखा गया है किन्तु शास्त्र प्रणयन हित के लिये किया जाता है और जब तत्त्व की बात बाद में आ रही हो तो बाद विवाद में प्रयोजन विमुक्त यही होना चाहिए कि सब समझ जायें कि आत्मा का हित करने वाला कौन सा तत्त्व है ? अर्थात् वस्तु का यथार्थ स्वरूप क्या है इसको समझने के लिए शास्त्र है। बाद में चर्चा है इसका कुछ भी उद्देश्य न रख, पर जीतहार की जहाँ प्रधानता दी वहाँ यह त्रिषय इस प्रकार बन जाता है जैसे कि कुश्ती में या अन्य कलाओं में जीतहार की बात रख दी जाती है। इसमें ज्ञानसिद्धि और अविद्धि के कारण होती है साधन सामर्थ्य के ज्ञान और प्रज्ञा की घोषणा के कारण जय पराजय की व्यवस्था नहीं बनायी जा सकती। इसी मान्यता से याने अपने पक्ष की सिद्धि और अविद्धि के कारण जय और पराजय निर्वाचक से विदित होते हैं। ऐसा मान लिया जाने पर जय पराजय की व्यवस्था भी सिद्ध कर ली गई और पक्ष प्रतिपक्ष के परिग्रह की व्यवस्था भी नहीं हुई। किसी के किसी कारण से किसी साधन से अपने पक्ष की सिद्धि सुनिश्चित हो जाय तो दूसरे प्रतिपक्ष के पक्ष की सिद्धि नेही हुई, यह स्वयं सिद्ध हो गया और सब एक साथ जय और पराजय का प्रसंग नहीं आता। इस कारण स्वपक्ष की सिद्धि और अविद्धि पर ही जय पराजय का निर्देश्य निर्भर है इसमें किसी भी प्रकार के सन्देह की आवश्यकता नहीं रहती।

अदोषोद्भावन निग्रहस्यानकी मीमांसा — सग्निकवाद में जो यह बताया गया था कि अदोषोद्भावन भी इसका निग्रह स्थान है और उसके विषय में जो यह विवेचन है कि अदोषोद्भावन में जो अशब्द है, नय मर्मास है उस नय समास के कारण इसका अर्थ बनता है प्रसज्य प्रतिषेध और पशुदास का अर्थ है जिसका अभाव किया है उसके एवज में अन्य कुछ बान प्रकट होगा। तो अदोषोद्भावन का अर्थ प्रसज्य प्रतिषेध रूप मानने पर भाव इतना ही हुआ कि दोष के उद्भावक का अभाव माना रहा। याने अदोषोद्भावन नामक निग्रहस्था का इतना ही अर्थ रहा कि दोष के उद्भावक का अस्त्यन्नाभाव है। और पशुदास मानने पर यह अर्थ हुआ कि दोषाभासों का अभाव अन्य दोषों का प्रकट करना ही प्रतिवादी का निग्रह स्थान है। अर्थ है इसका समाधान सुनिये! निग्रहवादी जो असाधनाङ्ग वचन और अदोषोद्भावन का निग्रहस्थान मानते हैं उन निग्रहवादियों द्वारा बोधवान सचन प्रयुक्त होने पर निग्रहस्थान का होना अनुमत ही है क्योंकि साधन सशोध कहा जा। यदि वादी प्रतीति की विद्ध कर लेता है तो इसमें प्रतिवादी का निग्रहस्थान होना अनुमत ही है। हाँ, वचनाधिक्य की बात अवश्य ऐसी निवृत्त है कि वह दोष के लिये समर्थ नहीं है। इस सम्बन्ध में पढ़िये ही बहुत कुछ ध्यान कि आ चुका है। वचनाधिक्य की कोई सीमा नहीं की जा सकती है कि

इतना कहा तो यह कहलायेगा उचित वचन और इससे अधिक कहा तो वह कहलायेगा वचनाधिक्य । जैसे कि लोकमें घनी किसे कहते हैं जिसके पास घन अधिक हो । तो क्या यह व्यवस्था बता सकता है कोई कि इतना तक घन हो तो उसे अधिक घनी नहीं कहते और उससे जरा भी अधिक हो तो उसे अधिक घनी कहते ? ऐसी व्यवस्था तो कोई हो ही नहीं सकती । यह तो अपनी-अपनी कल्पनाकी बात है । जो जिस प्रकारके विचारमें अधिक घन भ्रमण लेता है उसके लिए वह वचनाधिक्य है । यो ही वचनाधिक्यकी भी बात है । जो जितने कथनको अधिक वचन समझ ले उसकी दृष्टि में यही वचनाधिक्य है ।

न्यून अधिक दोषमें दोनोंके निग्रहस्थानवत्त्वकी प्रसक्ति — प्रत्येक अन्य भी बात देखिये । जैसे कि क्षाणिकवादी ५ अवयवोंके प्रयोगमें वचनाधिक्य दाव मानते हैं क्योंकि क्षाणिकवादी त न अवयव अनुमानके मानते हैं तो उनकी दृष्टिमें उपनय और निगमन नामके दो अवयव अधिक हैं । तो उनकी निगाहमें ५ अवयवोंका प्रयोग करनेमें वचनाधिक्य नामका निग्रहस्थान होता है, लेकिन योग ५ अवयवोंसे ही अनुमानकी सिद्धि मानते हैं । तो उनकी दृष्टिमें तीन अवयवोंका प्रयोग करनेपर न्यूनता नामका दोष होता है । दोष दोनों ही हैं—अधिक कहनेमें भी दोष है और कम कहने में भी दोष है । क्षाणिकवादों ५ अवयवोंको अधिक मानता है तो योग तीन रूपों न्यून मानते हैं । वहां प्रयोग किसीकी दृष्टिमें अधिक है और किसीकी दृष्टिमें न्यून है, तो जैसे क्षाणिकवादियोंकी दृष्टिमें ५ अवयवोंका प्रयोग करने वालेके निग्रहस्थान बनता है तो योगकी दृष्टिमें ३ अवयवोंका प्रयोग करने वालेके भी न्यून नामका निग्रहस्थान बनता है । जैसे तो इस विषयमें निर्णय बात यह है कि अनुमानके अनिवार्य अङ्ग दो होते हैं प्रतिज्ञा और हेतु । प्रतिज्ञा और हेतुमेंसे कभी कोई अङ्ग कम हो जाय तो वह सिद्धिके लिए नहीं है और तब वे न्यूनवादी निग्रहके योग्य हैं अब दो अवयवोंके अतिरिक्त अधिक अवयव बोलना यह शास्त्रार्थ वादविवादके प्रसङ्गमें तो उचित नहीं है, क्योंकि वाद विवादके अधिकारी वे ही लोग होते हैं जो कि समर्थ हैं, प्रेक्षावान हैं, किन्तु जब किसीको समझाना हो, किसी शिष्यको कुछ बात बताना हो उस प्रसङ्गमें दो अवयवोंके अतिरिक्त और भी अवयव बताये जा सकते हैं । कोई पुरुष प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण इन तीनके प्रयोगसे ही समझ लेते हैं कोई शिष्य चार अवयव सुनकर ही अवधारण कर लेते हैं और किसी शिष्यको ५ अवयव बताकर ही प्रतिपादन किया जा पाता है तो इसमें अनिवार्य तो दो ही अंग हैं प्रतिज्ञा और हेतु । प्रतिज्ञा नाम है पक्ष और साध्यके कहनेका । जैसे कहा कि इस पर्वतमें अग्नि है तो यह प्रतिज्ञा हुई । घूम होनेमें यह हेतु हुआ । इस पर्वतमें अग्नि है घूम होनेसे, इतना कथन पर्याप्त हो जाता है अग्नि मतव्यकी सिद्धि करनेके लिए, किन्तु जो मदबुद्धि हैं, जो शिष्य नहीं समझ पा रहे हैं उनको इससे आगे बढ़कर व्याप्ति समझाना, व्याप्तिका दृष्टान्त देना और पक्षमें साधनका उपसंहार करना और फिर पक्षके साध्यको दुहराना ये सब बातें

प्रयोगमें लायी जाती है और ऐसी स्थितिमें फिर अनुमानके अर्थव्योक्त प्रयोग इस प्रकार बन जाता है कि इस पूर्वमें अग्नि है धूम होनेसे । जहाँ जहाँ धूम होता है वहाँ वहाँ अग्नि होती है, जैसे कि रसोईघर । यह हृद् अन्वय व्याप्ति और उसका हस्तान्त । जहाँ जहाँ अग्नि नहीं होती वहाँ वहाँ धूम नहीं होती, जैसे तालाब, यह हृद् व्यतिरेक व्याप्ति और उसका हस्तान्त । और पूर्वमें धूम है यह तुम्हा उपनय । इस कारण पूर्व में अग्नि होती चाहिए यह तुम्हा निगमन निगमनके बाव फिरे उस विषयकी समझाने के लिए कुछ हो रहा जाता है । तो इस तरह अनुमानके अर्थव्यव सम्पूर्ण बताया गए हैं अब उनमें जो तीन रूप मानते हैं उनका न्यून दोष दे सकते । जो तीन रूप मानते हैं वे पच अर्थव्यवके कहने वालेको वचनाधिक्य दोष दे सकते । तो यह हृद् एक सधप की बात । निरुपयम्की बात यह है कि न्यून अर्थवा अधिक दोलनेसे जय पराजयकी व्यवस्था नहीं, किन्तु अपने पक्षकी सिद्धि कोई कर सके तो उसको जय है और पक्षकी सिद्धि न कर सके तो उसकी पराजय है ।

प्रतिज्ञाहानि, प्रतिज्ञान्तर, प्रतिज्ञाविरोध हेत्वन्तर व प्रतिज्ञासन्ध्यास की अज्ञानरूपता — योग सिद्धान्तमें जितने निग्रहस्थान बताये गए हैं विचार करनेपर उन सबका एक अज्ञानमें ही अन्तर्भाव होता है । जैसे कि प्रतिज्ञाहानिनामक निग्रह स्थानमें बताया है कि प्रतिवादीने जो प्रतिज्ञान्तके विपरीत धर्म कहा है, जो वादी सिद्ध करना चाहता था उससे विपरीत साध्य बताया है और किसी कारण उस धर्म को वादी अपने दृष्टान्तमें मान ले तो प्रतिज्ञाहानि है तो इसमें और तुम्हा ही क्या वादीको अपने पक्षका ज्ञान न रहा । तो वह भी अज्ञान है प्रतिज्ञा विरोध निग्रहस्थान में बताया है कि प्रतिज्ञा और हेतुका विरोध हो जाता ऐसी प्रतिज्ञा कहे जिससे हेतु विरुद्ध हो, ऐसा हेतु दें जिससे कि प्रतिज्ञा विरुद्ध हो जाय तो यहाँ भी अज्ञान ही तो रहा । प्रतिज्ञा सन्ध्यास निग्रहस्थानमें यह बताया गया है कि वादीने जो हेतु कहा उसमें प्रतिवादीने दूषण दिया तो वादी अपने साध्यका त्याग कर देता है । तो यह वादीका अज्ञान ही तो रहा । प्रथम तो उसे साधनका सही बोध न था और मान लो साध्य सही लिया हो और किसी कारण बुद्धि ज्ञान्त हो जाय और अपने ही साध्यको त्याग करके अपने पक्षसे उल्टी बात साधने लगे तो इस प्रतिज्ञा सन्ध्यासमें अज्ञान ही तो रहा हेत्वन्तर निग्रहस्थान बताया है कि वादीने पहिले सामान्यतामें हेतु कहा था उसका प्रतिवादीने खण्डन किया तो उसमें और विशेषण लगाकर विशेष हेतु बनाता चाहे तो हेत्वन्तर होता है । तो इसमें भी वादीका अज्ञान ही तो रहा । उसे सही ज्ञान न था कि जो हम हेतु कह रहे हैं यह हेतु अव्याप्त अथवा अतिव्याप्त हो जायगा इसीलिए तो विशेषण लगाकर हेतुको बदलना पड़ा तो वह भी एक अज्ञान ही है ।

अर्थान्तर, निरर्थक, अविज्ञातार्थ व अपार्थक्यका अज्ञानमें अन्तर्भाव — अर्थान्तर निग्रहस्थानमें बताया है कि प्रकृत अर्थ जिसको कि सिद्ध करना चाहता है

इसमें उपयुक्त न बैठ सके, अनुपयोगी ही ऐसे वचन बोलना अर्थात्तर निग्रहस्थान है। इसमें भी अज्ञान ही तो रहा। साधुके साथ जिस हेतुकी सही व्याप्ति रह सके, ऐसे हेतुका उसे बोध न रहा तो यह भी अज्ञान ही है। निरर्थक निग्रहस्थान बताया है कि जिसका कोई अर्थ न हो, अथवा निरर्थक वचन कहे जा रहे हो तो वह निग्रहस्थान है। तो निरर्थक बोलनेमें वादीका अज्ञान ही तो सिद्ध हुआ। अविज्ञाताथ निग्रहस्थानमें वतारगया है किन्नादीने तो साधनको तीन बार कहा। लेकिन प परिषदके लोग उसका अर्थ समझानेके न प्रतिवादी समझ सका उसका अर्थ तो वह अविज्ञाताथ हो गया। अथ इसमें अज्ञान तो रहा परिषदके लोगोंका और प्रतिवादीका लेकिन बाहरी निग्रहस्थानकी उत्पत्तीका प्रयोगाति अज्ञानकार हो रहे परिषदके लोग और प्रतिवादी लोग पर धुंकि उनकी सख्या अधिक है तो अकेले बाह्यपर देखस्थापा जा रहा है और इसे वादीका निग्रहस्थान बताया जा रहा है। अथवा तीन बार कहकर भी वादी यदि नहीं समझ सका है परिषदके लोगोंको या प्रतिवादीको तो वहाँ भी अज्ञान ही तो रहा। अथार्थ निग्रहस्थानमें बताया है कि पूर्वापर असंगत पदके उच्चारण करनेसे वाक्याथ न बन सके, वाक्यार्थ अप्रतिष्ठित रहे वह अपार्थक्य निग्रहस्थान है। यह भी अज्ञानसे हुए बाह्यकी बात नहीं है। वादीको पूर्वापर संगतिका ज्ञान ही नहीं है। और जो हो मनक्रमरहित बोल दिया तो वह भी अज्ञानसे अतिरिक्त और कुछ नहीं है।

अप्राप्तकाल, पुनरुक्त, अननुभाषण व अज्ञानकी अज्ञानरूपता—
अप्राप्तकाल निग्रहस्थान बताया है कि अवयवोंका विपरीत प्रयोग वादी करदे तो वह अप्राप्तकाल है। यद्यपि ऐसे अप्राप्तकालसे भी विद्वान प्रतिवादी अर्थ समझ जाता है, लेकिन जन्मवाचरणको दृष्टिसे मान लो अप्राप्तकाल हो गया तो इसमें अज्ञानकी ही बात है। दूसरा नियम समझ सकेंगा तो वह दूसरेका अज्ञान है। और, ठगसे न बोल सका तो वह वादीका अज्ञान है। अज्ञानसे अतिरिक्त और यह निग्रह क्या होता? पुनरुक्त दोषमें बताया है कि शब्द और अर्थका दुबारा कथन कर देना सो पुनरुक्त है। प्रथम तो भिन्न-भिन्न अर्थोंके प्रतिपादक शब्द ही तो उनके पुनः कथनमें पुनरुक्त दोष नहीं आता। और, कथन-कथन अर्थका भी पुनरुक्त हो जाय, लेकिन प्रतिपत्तिकी दृष्टाका प्रयोजन है तो वहाँ तो पुनरुक्त नहीं बनता। अथवा यदि पुनरुक्त बन जाय, मायने निरर्थक ही शब्द बोद्धे ना वह भी अज्ञान ही तो रहा। अननुभाषण निग्रहस्थानमें बताया है कि दो बार साधन बोला और उसको परिषदके सब लोग जान गए लेकिन प्रतिवादी उस साधनका कथनका दोष देनेके लिए प्रत्यूचरण न कर सका, उसको कहकर दूसरे दोष बताई जाती है ना, वह न कर सका तो अननुभाषण है, तो इसमें अज्ञान प्रतिवादीका रहा, लेकिन यह एक जबरदस्तीकी पराजय व्यवस्था है जो अज्ञान ही रहा न प्रतिवादी वादीका तो यहाँ भी एक अज्ञानकी ही तो बात आ सकी एक अज्ञान नामका निग्रहस्थान बताया है जिसमें यह भाव बताया कि वादीके कथन

का अर्थ परिपक्व हो तो जान गए, लेकिन प्रतिवादी न जान सका तो प्रतिवादी यह कह रहा कि तुम्हारा कुछ स्पष्ट भाव ही न भाषा। कुछ जब समझेंगे तब तो तुम्हारी बातकी खण्डन करें। इस तरहका पोहू करना वादीका निग्रह किए जानेकी बात है तो इसमें प्रतिवादीका अज्ञान ही तो रहा और उस अज्ञानके बलपर निग्रह करना चाहता है तो यह भी अज्ञानसे कुछ बाहर नहीं है।

अप्रतिभा पर्यनुयोज्योपेक्षण व निरनुयोज्यानुयोग व विक्षेपका अज्ञानमे अन्ते भवि—अप्रतिभा निग्रहस्थानमें तो स्पष्ट संज्ञा ही किया गया है कि उत्तरका श्रान न होना तो अप्रतिभा स्थान है। यह अज्ञान ही तो रहा। पर्यनियोज्योपेक्षण निग्रहस्थानका लक्षण बताया गया था कि वादी इन समय निग्रह प्राप्त होनेको है। अर्थात् वादीकी कोई चूक ऐसी हो गयी जिससे दूषण बताकर उसकी पराजय की जा सकती है। किन्तु उस समय दूषण प्राप्त वादीका भी अनिग्रह कर देना, दूषण न बता सकना। उस मोकेसे चूक जाना यह पर्यनियोज्योपेक्षण है। अब इसमें चूक तो प्रतिवादीकी हुई है कि वादी दूषण प्राप्त हो रहा था, उसे छोड़ दिया तो प्रतिवादीकी ही तो अज्ञान रहा। लेकिन इस समय प्रतिवादीकी हार होनेकी भी तो प्रतिवादी इस खेलका प्रयोग करता है कि यह दूषण इस परिपक्व लोगोंको बताना चाहिए अथवा इस वादीकी स्वयं अपनी कही हुई बातमें दूषणका ज्ञान नहीं है। ऐसा कहकर उसके निग्रह किए जानेकी बात कहे तो इसमें भी अज्ञानका ही तो दोष है निरनुयोज्यानुयोग निग्रहस्थानमें यह बताया गया है कि वादी मावधान है, उसके बचन समर्थ हैं, उसके कहे हुए साधनमें कोई दोष नहीं है, फिर भी उसमें निग्रहस्थान की बात लाद देना यह निरनुयोज्यानुयोग है। इसमें भी अज्ञानभाव ही रहा। और यह अज्ञान रहा प्रतिवादीका। विच्छेद नामक निग्रहस्थानका लक्षण किया है कि वादीने कोई साध्य अपनी पक्ष रखा लिया तब समझ गया वादी कि हम इस पक्षको सिद्ध करनेमें समर्थ नहीं हैं, न कर सकेंगे तो वह कोई कार्यकी आवश्यकताकी बात कहकर उस प्रसंगको छोड़कर चला जानेकी हुमा तो यह विपक्ष निग्रह कहलाया। इसमें भी वादीका अज्ञान ही तो रहा। अज्ञानके अविरत और इसमें दोष क्या? अज्ञान ही तो यह दोष है।

मत्तानुज्ञा, न्यून, अधिक, अपसिद्धान्त व हेत्वाभास निग्रहस्थानोंका भी अज्ञानमे अन्ते भवि—मत्तानुज्ञा निग्रहस्थानमें ऐसा प्रसंग बना कि वादीके पक्षमें प्रतिवादीने कोई दोष दिया, अब दोषकी वादी दूर है तो न कर सका लेकिन उस दोष को प्रतिवादीके पक्षसे भी दुहरा दे तो यह मत्तानुज्ञा हुई। इसमें भी वादीका अज्ञान ही रहा। न्यून निग्रहस्थानमें बताया है कि जितने साधनका भग्न बोलना चाहिए उससे कम बोल दे तो न्यून निग्रहस्थान है, प्रथम तो इसमें यह व्यवस्था कठिन है कि कितना कम बोलनेपर निग्रह बन गया, क्योंकि बुद्धिमान लोग कम बोलनेपर भी उसका अर्थ

जान जाते हैं और मान लो कि आवश्यकतासे कम बोल गया, जिसमें स्वपक्षीकी सिद्धि हो ही नहीं सकती है तो वह अज्ञानमें अन्तर्भूत होगा। अधिक नामके निग्रहस्थानमें भी यही बात है, जितने हेतु उदाहरण जो कुछ कहना चाहिए उसके अतिरिक्त और भी हेतु और उदाहरण बोल दे तो उसे अधिक नामके निग्रहस्थान बताया है। प्रथम तो इसमें यह बात है कि एक हेतु बोलना चाहिए कि उस जगह दो हेतु बोल दिया तो तो इसमें दोष क्या हुआ? जिस पक्षको सिद्ध करना चाहता था वादी उस पक्षको और प्रबलतासे सिद्ध कर देगा। और कदाचित मान लो कि साध्यकी सिद्धि होनेपर भी और अधिक समय लगा रहा है, बोल रहा है तो इसे अज्ञान कह लीजिए। अब सिद्धान्त निग्रहस्थानमें बताया गया है कि वादी जिस पक्षको स्वीकार करता है, जो पक्ष कहना चाहता उसीके कथनसे उसीका ही विरुद्धभाव सिद्ध हो जाय तो वह अपसिद्धान्त है। इस तरह है। इस अपसिद्धान्तमें भी वादीका अज्ञान सिद्ध हो रहा है। हेत्वाभासको निग्रहस्थान बताना भी सही है। हेत्वाभासको बताकर तो निग्रह किया ही जाता है। हार बताया ही जाता है किन्तु उनमें भी अज्ञान ही तो रहेगा। इस निग्रहस्थानके अतिरिक्त क्षणिकवादमें दो निग्रहस्थान बताये हैं एक असाधनाङ्ग-वचन—साधनके अंग न कह सकना यह भी ज्ञान ही है। दूसरा कहा है अदोषोद्भावन। वादीने साधनाभास बोला था, उसमें दोष कहा था, उन दोषोंको प्रतिवादी प्रकट न कर सका यह हुआ प्रतिवादीका निग्रहस्थान। इसमें भी उसका अज्ञान ही तो साबित हुआ। तो इन सब निग्रहस्थानोंमें एक अज्ञान ही बसा हुआ है। इन सब को अज्ञानमें अन्तर्भूत कर सकते हैं।

प्रमाण व प्रमाणाभासके वचनसे व दोष परिहार व दोषापरिहारमें भूषण व दूषणरूपता—अब यहाँ यह परिचित है कि यह अज्ञान हुआ किस बातका? वादीको या प्रतिवादीका अज्ञान है। यह तो फलरूप कथन है। अज्ञान किस प्रकार से है? कौन सा दोष है? उस धूकको बतानेसे ही तो अज्ञान साबित किया जा सकेगा, और वह धूक है हेत्वाभासरूप जिसका कि पहिले वर्णन किया गया। तो अब इससे निष्कर्ष यह निकला कि वादीके साधनमें प्रतिवादी यदि दोष उपस्थित कर सकता है और उसे वादी दूर नहीं कर सकता तो वादीकी हार है और प्रतिवादीकी जीत है, और वादीने अपना पक्ष सिद्ध करनेके लिए निर्दोष प्रमाण उपस्थित किया है और उसमें प्रतिवादीने झूठा दो दोष उसमें घटित करना चाहा। और वादी उस दोष को दूर कर गया तो इसमें वादीकी जीत है और प्रतिवादीकी हार है। इस पद्धति से यह ही एक यथार्थ निरूपण है कि वादीने प्रमाण उपस्थित किया और प्रतिवादीने उसे दूषित रूपसे जाहिर किया और उसको दोषवादीने दूर कर दिया तो वह वादी का साधन बना और प्रतिवादीका दूषण बना। और यदि वादीने प्रमाणाभास बोला और उसमें प्रतिवादीने दूषित जाहिर किया तो उस दोषको वादी दूर न कर सका तो वह वादीके लिए साधनाभास है और प्रतिवादीके लिए भूषण है। इस ही दूषण

हृत्करी

परीक्षाप्रश्नसूचक

अपराधों को इस ही साधन साधनाभासको जय परीक्षक के रूप में उलट दिया जाय तो यह पद्धति सही है लेकिन छल जाति निग्रह जैसे अनुचित पद्धतियों की प्रयुक्ति करके किसी की जबरदस्ती हार साबित करना यह कल्याणायन में भूषण रूप में नहीं है। वस्तु स्वरूप के परिज्ञान का प्रयोजन यह है कि अहित से हटना और हित में लगना उस उद्देश्य के लेकर समर्थ वचन बोलना चाहिए। उससे ही जय और असमर्थ वचन यदि बोलता है तो उससे पराजय है। निश्चय यह निकला कि इसी प्रकार परीक्षा करके प्रमाणरूप वचन बोलना, परिज्ञान करना यह जिज्ञासु के लिए हितकारी प्रयोग है।

परीक्षासूत्रप्रवचन

[पडविंश भाग]

(प्रवक्ता—अध्यात्मयोगी न्यायतीर्थ पूज्य श्री १०५ ध्रु० मनोहर जी वर्णी)

नय और नयाभासके परिज्ञानकी आवश्यकता—इस ग्रन्थमें अब तक प्रमाण और प्रमाणाभासका निर्दोष रूपसे लक्षण कह दिया गया है और प्रमाण प्रमाणाभासके अगका भी विशद रूपसे वर्णन हो चुका है। इसका फल क्या है, इसका भी वर्णन किया गया। और, तत्त्वनिर्णयके लिए साधन साधनाभाम, भूषण और दूषणका परिज्ञान कैसे हो उस पदघटिका भी वर्णन किया गया, लेकिन सब कुछ जीनकारियों किसी न किसी दृष्टिपर ही निर्भर है। जब प्रमाण और प्रमाणाभासके स्वरूपके अगकी विवेचना चलती है तो वह सब दृष्टिके तलपर ही चलती है। और दृष्टिका ही नाम है नय। तो नय और नयाभासका लक्षण बताना भी बहुत आवश्यक है। क्योंकि नय और नयाभासका कथन किए बिना शिष्योंको सम्पूर्णतया व्युत्पत्ति नहीं हो सकती। मोक्षमार्गके प्रकरणमें यदि नय और नयाभासकी पद पदपर निर्णीत चाहिए और तत्त्वनिर्णयमें भी नय और नयाभासका परिज्ञान चाहिये तो ये सब वर्णन भी समझ लेना चाहिए, ऐसा अभिप्राय रखकर सूत्रकार सूत्र कहते हैं—

समवेदन्यद्विचारणीयम् ॥६-७४॥

नय और नयाभासका सामान्यतया स्वरूप—जितना जो कुछ वर्णन अब तक किया गया है प्रमाण और प्रमाणाभास, उनसे अविशिष्ट अन्य कुछ भी जो समझ हो उसका विचार करना चाहिये। अब यहाँ प्रसंगमें प्रमाण और प्रमाणाभाससे अन्य विद्यमान समस्या है नय और नयाभासकी। तो उसका लक्षण अब विचार करते हैं। इस प्रकरणमें नयोका जो वर्णन किया जायगा वह एक दिग्दर्शन मात्र होगा। अर्थात् उसका सहारा लेकर, उस दिशामें बढ़कर मिला भिन्न अनेक प्रमाणों की सिद्धि की जा सकी तो नयका लक्षण सामान्यरूपसे भी जानना चाहिए और विशेषरूपसे भी जानना चाहिए। उनमेंसे प्रथम सामान्यतया नयका लक्षण कहते हैं। ऐसा ज्ञाताका अभिप्राय जो कि वस्तुके अशको ग्रहण करने वाला है अर्थात् जानने वाला है तथा उस ज्ञेय तत्त्वके प्रतिपक्षका निराकरण भी न किया गया हो ऐसे अभिप्रायको नय कहते हैं। और, जैसे ज्ञाताके अभिप्रायमें ग्रहण तो वस्तुके अशका

हुआ हो लेकिन प्रतिपक्षकी नीतिराकरण बसा हो तो वह नयी नीति कहलाता है। हम प्रकार नय और नयाभासका यह सामान्य लक्षण है।

नयका विवरण—नय यों नयोंमें प्रथम नयका वर्णन किया जाता है कि नय जिसका कि सामान्यरूपसे लक्षण ऊपर किया गया है वह दो प्रकारका है द्रव्याधिकनय और पर्यायाधिकनय। द्रव्याधिकनय उसे कहते हैं जिसका द्रव्य ही विषय हो पर्यायाधिकनय उसे कहते हैं जिसका पर्याय ही विषय हो। द्रव्यका अर्थ है जो पर्यायोंको प्राप्त करता रहा, पर्यायोंको प्राप्त करेगा और पर्यायोंका प्राप्त कर रहा ऐसा जो कुछ एक वस्तुभूत सत् है उसे द्रव्य कहते हैं। ऐसा द्रव्य जिसमें दृष्टिमें विषयभूत हो उसे द्रव्याधिकनय कहते हैं और पर्यायाधिकनय अर्थ है परिणामन प्रभु व सत्त्व। वह परिणामन जिस दृष्टिमें विषयभूत होता हो उसे पर्यायाधिकनय कहते हैं। इस तरह नयके इन दो भेदोंका लक्षण कहनेसे नयोका विशेष लक्षण परिचयमें आया द्रव्याधिकनयके तीन भेद हैं—नैगमनय, संप्रजनय और व्यवहारनय। और पर्यायाधिकनय चार प्रकारका है सूत्रनय, शब्दनय, समन्वितनय व एवभूतेनय। अब द्रव्याधिकनयके तीन प्रकार और पर्यायाधिकनयके चार प्रकार, यों ७ प्रकारके नयोंका क्रमसे वर्णन करते हैं।

नैगमनय—उक्त ७ नयोंमें प्रथमभेद है नैगमनय। नैगमनयका लक्षण है कि अनिच्छित अर्थमें संप्रजनय मात्रसे उस प्रत्यको ग्रहण करने वाला जो जान है, भाव्य है उसे नैगमनय कहते हैं। नैगमका व्युत्पत्त्यर्थ यह इस ही प्रकार है। नैगमका अर्थ है सकल्प और निगममें होने वाला अर्थात् सकल्प ही जिसका प्रयोजन हो उसे नैगमनय कहते हैं। जैसे कोई पुरुष कुल्हाड़ी लेकर जंगलकी ओर जा रहा था, उसमें किसीने पूछा कि यह कहाँ जा रहे हो ? तो वह कुल्हाड़ी वाला पुरुष कहता है कि मैं प्रस्थकी लेने जा रहा हूँ। प्रस्थ एक मापका बर्तन है जिसमें मानो ४-५ किलो चीज समीप ऐसा काठका बरतन हो उसे प्रस्थ कहते हैं। उस प्रस्थकी लेने जा रहा है ऐसा वह बोलता है। अब यहाँ देखिये कि प्रस्थ पर्यायनिष्ठार्थतो नहीं है, पर प्रस्थकी निवृत्तिके लिए अपने सकल्प किया है और प्रस्थ बनानेके लिए वह कुल्हाड़ी लेकर जंगलमें चला है प्रस्थ बनाई जा सकनेवाला लकड़ी लानेके लिए तो इसने सकल्पमात्रमें ही उस प्रस्थको समझ रखा है और प्रस्थ लानेके लिए ही जा रहा है, इस तरह वह बोल रहा है तो यह नैगमनय हुआ। अथवा कोई पुरुष देवने अथवा पानी पानेमें लगा हुआ था। उस पुरुषने किसीने पूछा कि भाई, आप क्या कर रहे हैं, तो वह बोलता है कि मैं बाबल पका रहा हूँ, रोटी बना रहा हूँ। जो कि बाबल पर्याय समी निवृत्ति तो नहीं है, भात अभी बना तो नहीं है, पर भात बनानेके लिये उस पुरुषने हरीदा किया है और उस हरीदा मात्रसे वह अंतिका व्यवहार करता रहा है तो यों अनिच्छित अर्थको सकल्प मात्रसे ग्रहण कर रहा है हम कारण यह आशय नैगमनय

कहलाता है । इसकी दूसरी व्युत्पत्तिके अनुसार अर्थ करनेपर भी नैगमके नयका मर्म जाना जाता है । नैगमका व्युत्पत्त्यर्थ है जो एकको गम (ग्रहण करने वाला) न हो । गम कहते हैं प्राप्त होनेको । जो एक हीको प्राप्त न हो उसे नैगम कहते हैं अर्थात् इस ज्ञाताके अभिप्रायमें दो बातें हैं । पहिले बताये गए व्युत्पत्त्यर्थमें भी दो बातें थी— लकड़ी और प्रस्थ । अथवा दूसरे दृष्टान्तमें जन और मात या रसोई । तो इस प्रकार नैगमनयके अभिप्रायमें निष्पन्न और अनिष्पन्न ये दो बातें रहा करती हैं अथवा द्रव्य और पर्याय इन दो बातोंमें एकको गौण कर देना, दूसरेको प्रधान कर देना और जिसको अभी गौण किया था उसे प्रधान कर देना, अन्यको गौण कर देना अथवा भेद और अभेद रूपसे प्ररूपण करना इसे कहते हैं नैगमनय । एकको प्राप्त नहीं है उसे नैगमनय कहते हैं, क्योंकि नैगमनयके आशय में धर्म और धर्मोंकी गौण और प्रधान भावसे बताया गया है । जैसे जब यह प्रयोग किया जाय कि जीवका गुण सुख है तो इस प्रयोगमें जीवकी तो गौणता है और सुखकी प्रधानता है, क्योंकि जीव तो विशेषण रूपमें आया है और सुखकी प्रधानता है क्योंकि विशेष्य सुख बना हुआ है । जीवका गुण सुख है । तो यहाँ अस्तित्व किसमें लादा जा रहा है? प्रधान पर कीनता है ? वह है पर्यायरूप सुख और जब यह प्रयोग किया जाय कि सुखी जीव है तो इस कथनमें जीवकी प्रधानता आई, सुखकी प्रधानता नहीं आई । क्योंकि सुखी तो है विशेषण और जीव है विशेष्य । तो जैसे यहाँ द्रव्य और पर्यायमें कभी पर्यायकी प्रधानता हुई तो कभी द्रव्यकी प्रधानता हुई ।

नैगमनयके विषयकी प्रमाणविषयतासे अन्यता—संका एकको प्राप्त नहीं हुआ इस कारण यह सब पर्यायात्मकताका बात आ गयी । नयकी हममें क्या बात रही ? वस्तुका एक अंश क्या ग्रहण किया ? सुख, जाना ता सब जाना । जीवको जाना तो जीवको जाना । इस प्रमाणरूप क्यों नहीं मान लिया जाता ? समाधान उसका यही है कि प्रमाणात्मक ज्ञानमें धर्म और धर्मोंका भेद रूपसे ज्ञान नहीं होता तथा उसमेंसे एकको प्रधानरूपसे जानना, अन्यको गौण रूपसे जानना, ऐसी बात प्रमाणात्मक ज्ञानमें नहीं होती । पर यहाँ नैगमनयमें तो उन द्रव्य और पर्यायोंमेंसे धर्म और धर्मोंमेंसे कोई एक ही प्रधानरूपसे अनुभूत किया जा रहा है तब द्रव्य पर्याय-द्वयात्मक पर्यायकी अनुमन करने वाला विचार करने से उसे प्रमाण मानना चाहिए । पर जहाँ द्रव्य पर्यायमें एकको प्रधान रूपसे, अन्यको गौण रूपसे ग्रहणकी बात चल रही हो तो वहाँ वे प्रमाण ज्ञान नहीं किन्तु, नयरूप ज्ञान है । यह नैगमनयमें द्रव्य पर्यायमें धर्म धर्मोंमें निष्पन्न अनिष्पन्नमें प्रधानता और गौणरूपसे ज्ञान किया । इसी कारण यह नैगमनय कहलाता है ।

नैगमाभास—जहाँ धर्म धर्मोंमें निष्पन्न अनिष्पन्नमें द्रव्य पर्यायसे सर्वथा जाने एकान्तरूपसे मिश्रताका अभिप्राय बना ले तो वह नैगमाभास कहलाने लगता है । इसका

कारण यह है कि धर्म धर्मों सर्वथा भिन्न हो ऐसा तो कुछ विषय ही नहीं है। जो बात किसी भी प्रकार विषयभूत ही नहीं, उसे जानें तो वह ज्ञाने सम्बन्धान नहीं कहें। साक्षात् वह अर्थका परिज्ञाने सम्यक्में नहीं कहें। धर्म और धर्मोंमें सर्वथा अभिन्नता यदि मान ली जाती है तो फिर धर्मोंमें धर्मोंका रहनी भी कैसे बन सकता है? जैसे आत्मा धर्मों है, ज्ञानानन्द वह धर्म है। अब यदि धर्मोंको भिन्न भिन्न नियोक्तों और उन धर्मोंका ज्ञान और ज्ञानानन्दभावोंको एक जुदा पदार्थ माने लें तो जो वे दोनो भिन्न भिन्न पदार्थ मान लिये गये तो अब यह कैसे कहा जा सकता कि ज्ञाने और ज्ञानानन्द आत्मामें रहा करते हैं। जब स्वतन्त्र दो पदार्थ हो गए तो उनका भोग नहीं बताया जा सकता। जैसे विन्ध्याचल और हिमालयपर्वत। ये दो भिन्न स्वतन्त्र पूर्ण सत् हैं। तो इनका भोग भोग्य तो नहीं कहा जा सकता कि हिमालयमें विन्ध्याचल है और विन्ध्याचलमें हिमालय है। ऐसे ही आत्मा धर्मोंको ज्ञानानन्द आदि धर्मोंसे सर्वथा भिन्न मान लिया जाय तो यह किसी भी प्रकार नहीं सिद्ध किया जा सकता कि ज्ञान और ज्ञानानन्द आत्मामें हुआ करते हैं। जब सर्वथा भिन्न भिन्न मान लिया गया तो ये ज्ञानानन्द आकाशमें क्यों नहीं हो जाते? तो इससे विदित होया कि धर्म और धर्मोंमें भिन्नता नहीं है सर्वथा अभिन्नता भी यदि कहे दी जाय तो उस नाम व्यवदेश धर्म धर्मों रूपसे उनकी जानकारों ये सब कुछ नहीं हो सकते हैं। तो धर्म धर्मोंमें कथंचित् भेद और कथंचित् भेद है और उसीमें ही व्यवस्था बनती है। किन्तु कोई सबथाभेद स्वीकार करले अथवा सर्वथा भेद स्वीकार करले तो वह नयमात्र हो जायगा। तो यहाँ नैगमनयके विषयभूत धर्म धर्मोंमें सर्वथा भिन्नताका अभिप्राय होता यह नैगमात्रमान कहलाता है। इस तरह नैगमनय और नैगमात्रासका वर्णन किया गया है। इसमें यह नैगमनय बहुत विशाल विषयको लिए हुए है। इसके अन्तर्गत जो भी नय चलेंगे वे अपने अपने पूर्व नयसे सूक्ष्मरूपको लिए हुए हैं। और उसका पूर्व पूर्वतन्त्र एक व्यापक रूपको लिए हुए है। तो इन ७ नयोंमेंसे सबसे अधिक बड़ा विषय है तो नैगमनयका है।

परसग्रहनयका परिचय—दूसरा ब्रह्माधिकनय है सग्रहनय। अपनी जाति का विरोध न करते हुए पदार्थोंको जिसने अपनेमें सीन किया है, ऐसे समस्त पदार्थोंको एक प्रकारतासे लाकर सबको ग्रहण करे उसे सग्रहनय कहते हैं। जिसका सीमा भाव यह है कि जो सब पदार्थोंका सग्रह करे और एकपनेमें जिसका परिज्ञान प्रपञ्चा प्रतिपादन हो उसको सग्रहनय कहते हैं। वह सग्रहनय दो प्रकारका है—परसग्रह और अपरसग्रह। जिसमें परसग्रह तो समस्त पदार्थोंका सत्तात्मरूपसे एकत्वको विषय करता है, जैसे कि सर्व एक कुछ एक है। क्योंकि सबमें सत्की प्रविष्टता है। सभी सत् है। तो सत्त्वकी दृष्टिसे जगत्में जो कुछ भी है वह सब सत् है सत्की प्रविष्टता होनेसे, ऐसा कहनेपर समस्त पदार्थोंका एकत्व संग्रहीत किया गया है। और, वह एक सत्तात्मरूपसे संग्रहीत है। और समस्त पदार्थोंमें एक सत्तात्मकता है। इस प्रकार

का बोध किया है, यह, मत् यह सत् ऐसे अनुवृत्तिरूप वचनसे । जिसमें इह सत्, यह भी, सत् इस प्रकारका एक रूपसे वचन चल रहा है । और सभी पदार्थोंमें जिस प्रकार समान वचन चलता है और इसी प्रकार समान ज्ञान भी चलता है । सभी पदार्थोंके विषयमे यह सत् है, यह सत् है । समान रूपसे सत्का ज्ञान हो रहा है, तो समान रूप से सत्का ज्ञान हो रहा है तो समानरूपसे सत् वचन और सत् विज्ञान, इस लिङ्गसे समस्त पदार्थोंकी सत्तात्मकता रूपसे एकता है । यह अनुमित होता है इसमे सग्रहनय द्वारा समस्त पदार्थोंका यह एकत्व विषय होता है । लेकिन कोई ऐसा एक सत्त्व मानना कि समस्त विशेषोंका निराकरण करदे अर्थात् एकात्मत सब एक ही है, उसमें विशेष कुछ नहीं मानना । जैसे कि द्रव्य है, गुण है, पर्याय है, पुद्गल है, आत्मा है आदिक कुछ भी विशेषतायें न माने, सबका निराकरण करे । और एक सत्ताद्वैतकी ही अभिप्राय रखे तो ऐसा अभिप्राय सग्रहाभास है, क्योंकि समस्त विशेषोंका निराकरण करते हुए एक रूप ही मानना यह प्रत्यक्षसे भी बाधित है और आगमसे भी बाधित है, अनुमानसे भी बाधित है ।

अपर सग्रहनयका परिचय—अब दूसरा सग्रहनय है अपर सग्रह । यह अपर सग्रहनय द्रव्यपनेसे समस्त द्रव्योंका एकत्व-विषय करता है । पर सग्रहनय तो सबने एक रूपसे सग्रह किया । उससे विशाल सग्रह कुछ नहीं होता । पर सग्रह एक रूप ही होता है । अब पर सग्रहसे ग्रहण किए गए एकत्वमें भेद लाकर किसी एक भेद रूपमें अपनी जातिमें भेदका सग्रह करना यह अपर-सग्रहनयका विषय है । यहाँ द्रव्य, ऐसा कहनेपर अतीत सविषय वर्तमान काल वर्ती विवाचित और अविवक्षित पर्यायोंसे परिणामित स्वभाव रहने वाले समस्त जीत अजीबोंका और उनके भेद प्रभेदका एकत्व रूपसे सग्रह किया गया है । इस सग्रहनयका लक्षण यों भी कह सकते हैं कि विशेषकी अपेक्षा रखता हुआ जो सत्ता मात्रको ग्रहण करता है उसे सग्रह कहते हैं । सग्रहमें होता ही यह है, जैसे व्यवहारमें जिन पदार्थोंका हम सग्रह कहते हैं उनमें सग्रहपनेका तो एकपना है किन्तु उन अनेकोंका ही तो सग्रह है, अन्यथा सग्रह नाम किसका ? सग्रहनयमें विषय यद्यपि एकत्वका हो रहा है लेकिन उसमें नानापन लेना है । उन नाना पदार्थोंने ही ता एकत्वरूपको इस आशयसे ग्रहण किया है, अतएव सग्रहमें ग्रहण तो सत्तामात्र का है लेकिन विशेषकी अपेक्षा रखता हुआ है वह । और भी दृष्टान्त लोग जैसे घट कहा तो घट कहनेपर समस्त घट व्यक्तियोंका घटपनेसे एकत्वका सग्रह हुआ है । अपर सग्रह नाना प्रकारके होते हैं । ऊपर सग्रहके भी भेद करके उन भेदोंमेंसे एकका सग्रहरूप बनाना भी अपर सग्रह है जहाँ तक सग्रह चल सकता है चाहे षोडशपदार्थोंमें हो, एकत्वका विषय सा सकता है वहाँ तक वे सब अपर सग्रहनय हैं । परे इस अपर सग्रहमें सामान्य और विशेष ये न सर्वथा अभेदरूप हैं न सर्वथा भेदरूप हैं, तथा सामान्य का विषय करके विशेषको सामान्य बनाया ना, अपर सग्रहमें अर्थात् किसी एक बड़े सग्रहमें भेद करके, विशेष करके उन विशेषोंमेसे एक विशेषको सामान्य बनाकर सग्रह

रूप बनाकर उसमें और विशेषोंको अतर्जित किया है तो इस पद्धतिमें सामान्य और विशेषोंको सर्वथा भिन्नपना माननेका अभिप्राय अपर संग्रहाभास है और सर्वथा भिन्न माननेका अभिप्राय भी अपर संग्रहाभास है, क्योंकि इसमें प्रतीतिमें विरोध आता है। सामान्य और विशेष प्रतिभासभेदसे भेदरूप है किन्तु ये स्वतंत्र और अलग-अलग सामान्य और विशेष पदार्थ पड़े हुए हो ऐसा नहीं है। इस दृष्टिसे अभिन्न रूप है। सामान्य और विशेष परस्पर कथञ्चित् भेदरूप, कथञ्चित् अभेदरूप होनेपर भी उनमें सर्वथा अभेदपने का अभिप्राय करे तो अपर संग्रहाभास है। और, सर्वथा भेदपनेका अभिप्राय करे तो भी अपर संग्रहाभास है।

व्यवहारनयका परिचय—अब सीसरा व्यापिकनय है व्यवहारनय। संग्रह-नयसे ग्रहण किये गए पदार्थोंका विधि पूर्वक विभाग करना, भेदरूपमें विभाजन करना सो व्यवहारनय है। यह व्यवहारनय द्रव्यको विषय कर रहा है। पर्यायका विषय करने वाले नयका भी अपर नाम व्यवहार है अर्थात् सात्वतमें, यहाँ उस व्यवहारनयसे प्रयोग जन नहीं, किन्तु संग्रहनयके ग्रहण किए हुए पदार्थोंका पदार्थकी पद्धतिमें विधि पूर्वक विभाग करनेको व्यवहारनय कहते हैं। जिसपर संग्रहनयने तो सत् इस प्रकार समस्त पदार्थोंका एकस्वरूपमें संग्रह किया, क्योंकि सर्व पदार्थ सत् धर्मके आधारभूत हैं। सत् पदार्थोंका एकस्वरूपमें संग्रह किया, पर संग्रहका व्यवहार उसके विभागका विषय करता है। जो सत् है वह द्रव्य है अथवा पर्याय है, उस है को द्रव्यरूपसे निरखना संभव है। और, पर्यायरूपमें निरखना संभव है। इस प्रसंगमें गुणकी बातें नहीं कही गईं इसका कारण यह है कि गुण द्रव्यमें अन्तर्भूत है। केवल अन्तर यह है कि उस द्रव्यको अभेदरूपसे निरखनेपर द्रव्य समझने आता है और उस द्रव्यको अभेदरूप समझनेपर गुणों तर्जित आता है तो द्रव्य और गुणमें भेद और अभेदका अन्तर है। कि द्रव्य जैसे आवश्यक है, गुण भी आवश्यक है, द्रव्य जैसे परिणामनका आधार है और अपने आपके स्वरूपमें अपरिणामित्वको लिए हुए है इसी प्रकार गुण भी पर्यायका आधार है और अपने स्वरूपमें अपरिणामित्वको लिए हुए है। यों द्रव्य और गुण एक समान हैं और अपने स्वरूपमें अपरिणामित्वको लिए हुए है। जब कि संग्रहनयसे सहित ऐसा कहा एक भेद और अभेद दृष्टिसे परखनेको अन्तर है। जब कि संग्रहनयसे सहित ऐसा कहा जानेपर उसको जो विभाग किया जा रहा है वह द्रव्यरूपमें निरञ्जक अथवा पर्याय रूपमें निरञ्जक किया जा रहा है। तो पर संग्रहके भेद द्रव्य और पर्यायरूपमें किया। भेद इन दोनों भेदोंमेंसे एक द्रव्यको ग्रहण करले तो अब यह अपरसंग्रहमें समस्त द्रव्योंमें द्रव्य है ऐसे शब्दकी अनुवृत्ति है और सभी ये द्रव्य हैं, ये द्रव्य हैं, जो जो भी द्रव्य हैं उन सबमें द्रव्यरूपका विज्ञान भी चल रहा है। यों द्रव्यत्वके रूपसे वचन और विज्ञान की समानता रूप विच्छेद एकत्व जाना जा रहा है। इसी प्रकार सत्के विभाग द्रव्य और पर्यायमेंसे अब पर्यायको दृष्टिमें लेकर संग्रह करता है तो सर्व पर्यायोंमें पर्याय है, इस प्रकार एकस्वरूपसे संग्रह किया जा रहा है। तो यह अपर संग्रह हो गया। संग्रह नयसे किए गए विभागको संग्रहरूपसे विषय करना अपरसंग्रह हुआ, किन्तु व्यवहार

नहीं हुआ। व्यवहारनय तो उसका विभाग-विषय करता है। और जब विभाग किया गया तो वह व्यवहारनय है, जब उसका संग्रह किया गया तो वह संग्रहनय है। व्यवहारनयमें वस्त्वन्तरूप विभजनकी पद्धति—व्यवहारनय संग्रहका किस प्रकार विषय करता है उसे सुनो ? जैसे अपर संग्रहनयने द्रव्य ऐसा विषय किया तो जब जब यो निरखा जाय कि जो द्रव्य है वह जीवादिक ५ प्रकारका है—जीव, पुद्गल, धर्म अथवा; आकाश और काल। तो अब अपर संग्रहनयसे द्रव्यरूपसे समस्त द्रव्योका ग्रहण किया है। अब उन द्रव्योका विभाग किया जा रहा है। तो इन विभागोंमें पर्यायको नहीं छुड़ा, किन्तु अलण्ड पिण्डको अब भी देखा जा रहा है, इस नातेसे यह व्यवहार द्रव्याधिकनय है। इसी प्रकार द्रव्य और पर्यायमेंसे द्रव्यका विभाग बताकर पर्यायका विभाग भी सम्पन्न। जो पर्याय है वह दो प्रकारका है। सहभावी और क्रमभावी। सहभावी पर्याय तो उसे कहते हैं जो एक साथ होवे। जैसे कि भेद द्विष्टसे एक द्रव्यमें अनेक गुण दखे गए और जब उन अनेक गुणोंके आन्वयसे उन अनेक गुणोंके अत्येक गुणके परिणामन हैं ना, तो यो एक साथ अनेक पर्याय भी हैं। तो वे सब पर्याय सहभावी पर्याय कहलाती हैं। और, उस एक द्रव्यमें भूत अविषय वर्तमान कालमें होने वाली पर्यायोंपर दृष्टि देकर जब पर्याय पता देखा गया तो वह क्रमभावी पर्याय कहलाती है। यहाँ समस्त पर्यायोका संग्रह किया गया। तो यह व्यवहार द्रव्याधिकनय है। पर्यायोको भी पर्यायाधिकनयसे न निरखकर यहाँ द्रव्याधिकनयसे निरखा जा रहा है। जिसमें कि सहाय प्रधान है। नाताका समुदायरूप एक एकका विभागरूप बना। इस प्रकारका द्रव्यत्वरूप ही प्रयोजन पर्यायके निरखनेमें पड़ा हुआ है। इस कारण इस पर्यायरूप व्यवहारको भी द्रव्याधिकनय कहते हैं।

व्यवहारनयका क्षेत्र अपर संग्रहनयके विभाग करके जो व्यवहारनयके द्वारा जोना गया है उसका भी और विभाग किया जाय और इस तरहसे अपर संग्रहनय का व्यवहार अर्थात् अपर संग्रह बना बनाकर विभाग करते जानेकी पद्धति ऋजुसूत्रसे पहिले पहिले तक की जाती है क्योंकि ऋजुसूत्रनय ऐसी निरंश पर्यायको ग्रहण करता है कि जिसके बाद उसका विभाग सम्भव नहीं है। अतएव ऋजुसूत्रनयसे पहिले पहिले अपर संग्रहोंका व्यवहार चलाया जा सकता है। और, यह संग्रह व्यवहारनयका असंगपर संग्रहनयके वाद प्रारम्भ होकर ऋजुसूत्रनयसे पहिले-पहिले होता है। अर्थात् संग्रहनयके बाद कोई संग्रह नहीं किया जा सकता। जैसे ऋजुसूत्रनयके विषयमें विभाग नहीं किया जा सकता। इसी प्रकार पर संग्रहके विषयमें संग्रह भी नहीं बनाया जा सकता है। यह संग्रह व्यवहार प्रपञ्च इस कारण चलता है कि समस्त वस्तुवैकल्यचित् सामान्य विशेषात्मक हुया करती हैं। जब समस्त पदार्थ सामान्य विशेष रूप हुए तो सामान्यको प्रधान करके तो संग्रहनय बनता है और विशेषको प्रधान करके व्यवहारनय बनता है।

नैगमनय व व्यवहारनयमें अन्तर—अब यहाँ द्रव्य और पर्यायकी विभिन्नताके प्रकारसे सामान्य विशेष बनाकर संग्रह व्यवहारका भेद तो किया किन्तु कोई यहाँ यह कहे कि इस तरह तो यह व्यवहार नैगमनरूप हो जायगा कि नैगमनयके संग्रहनय विभाग करनेमें समर्थ हो जायगा। क्योंकि, नैगमनयमें भी प्रधान की गीण पदार्थ विषयमें पड़े हुए है। उत्तरमें कहते हैं कि नहीं, नैगमनयका व्यवहार संग्रहनय या संग्रहनयका व्यवहार नैगमनय नहीं हो सकता है। अथवा यह व्यवहार नैगमरूप नहीं हो सकता है। कोई इस प्रकार सका यदि करे कि अब सामान्य विशेष शास्त्रकता होनेसे प्रधान गीण रूप दृष्टि करके व्यवहार बनाया जा रहा है तो यही बात नैगमनयमें भी थी तो इस व्यवहारनयमें नैगमनयपना प्र. जायगा, सो बात नहीं, क्योंकि व्यवहारनय संग्रहनयके विषयका विभाग करनेमें समर्थ है किन्तु नैगमनय तो गीण और प्रधानमूल दोनोको विषय करने वाला है। जैसे कि नैगमनयमें बताया गया था कि जीवका गुण सुख है तो यहाँ जीव तो अप्रधान रहा और सुखकी प्रहा प्रधानता है। तो इस नैगमनयने यदि एकको प्रधान करके और एकको गीण करके विषय किया है। किन्तु एकको विषय नहीं किया। अथवा जब कहा कि सुखी जीव है तो यहाँ सुखकी तो अप्रधानता है और जीवकी प्रधानता है। सो नैगमनयसे दोनों को ही विषय किया है किन्तु व्यवहारनय उन दोनोंसे एकको विषय करता है। यहाँ दूसरेके निराकरणकी दृष्ट करता हुआ नहीं करता है। यों व्यवहारमें और नैगमनयमें अन्तर है।

व्यवहारभास—व्यवहारनयमें जो विभाग किया जाना है वह वस्तुके अनु-रूप किया जाता है। लेकिन जो कल्पनासे आरोपित द्रव्य पर्यायके विभागकी माता है वह व्यवहारनय नहीं, किन्तु व्यवहारभास है, क्योंकि उसमें प्रमाणसे बोध होती है। अपनी कल्पनाके अनुसार इस किसी भी प्रकार विभाग बनाये तो वह व्यवहारनयका विषय नहीं है। जैसे कि कहे कहते हैं कि द्रव्य है प्रकारका—गुरुही १७ जल, प्रग्न, वायु, आकाश, काल दिशा आश्रमा और मने। अब ये विभाग किसी व्यवस्था को लिये हुए नहीं हैं। सभी कुछ द्रव्य एक जातिमें आ गये कुछ द्रव्य रहोमये कुछ द्रव्य ही नहीं है, कल्पनासे उनमें द्रव्य कल्पना मिली ली गई है। किसी प्रकारसे पर्यायमें जो भेद करना कि पर्याय, कथा उल्लेख, अर्थोपपत्ति, शोक्तिवचन आदिक प्रकारकी यह भी एक कल्पनासे आरोपित विभाग है। तो जो कल्पनासे आरोपित द्रव्य पर्यायके विभागकी मानता है वह अभिप्राय व्यवहारभास है, क्योंकि संस्पर विचार करनेसे उसमें प्रमाणसे बोध होती है। यह नहीं कहा जा सकता कि द्रव्य आदिक का विभाग कल्पनासे आरोपित हो होता है। कोई यह कहे वैसे कि सब सत्य है। अब उसका जो विभाग किया जायगा वह कल्पनासुधार किया जायगा। सो यों अदृष्ट स्वच्छन्द रूपसे कल्पनासे विभाग आरोपित नहीं होता, योंकि यदि कल्पनासे ही विभाग बनाया जाय तो फिर वह पर्यायमयिको व्यवहार-

नयसे अनन्य अलग बताया है वह अपनी अर्थ क्रियासे कारण नहीं हो सकता । जैसे कोई कल्पनासे आकाशका फूल मान ले तो मानले । कल्पना है उसकी, पर कल्पनासे मान लेने मात्रसे-कही आकाशपुष्पमें-अर्थ क्रिया न हो सकेगी । सुगंधी आये या उस की माला बनायी जा सके उसका कुछ उपयोग हो सके, यह कुछ न हो सकेगा, क्योंकि वह तो असत्य है । केवल एक कल्पनासे आरोपित किया गया है । इसी प्रकार द्रव्यसे पर्यायका विभाग वेदल कल्पनासे ही आरोपित हो, तत्त्वभूत पाया न जाता हो तो उसमें भी अर्थक्रिया नहीं नन सकती । इसलिए व्यवहारनय द्वारा जो विभाग किया गया है वह असत्य नहीं है ।

व्यवहारनयसे असत्यताके आक्षेपका निराकरण— व्यवहारको असत्य माननेपर व्यवहारकी अनुकूलतासे प्रमाणसे फिर प्रमाणता नहीं हो सकती । प्रमाणसे जो प्रमाणता आती है वह व्यवहारकी अनुकूलतासे ही लायी जाती है । व्यवहारकी अनुकूलता न होनेपर जो ज्ञान है वह बाध्यमान ज्ञान है, उनमें बाधा आयगी । अतएव बाध्यमान ज्ञानोंमें भी फिर प्रमाणताका प्रसंग आ जायगा । फिर तो स्वप्नमें जो भ्रान्त ज्ञान बन रहा है उस भ्रान्त ज्ञानकी अनुकूलतासे भी कुछ ज्ञान तो चल रहा है, तो उन ज्ञानोंमें भी प्रमाणताका प्रसंग आ जायगा । तो प्रमाणसे जो प्रमाणता लायी जाती है, व्यवहारकी अनुकूलतासे उसमें व्यवहार बन सकता है उसमें हित प्राप्ति और अहित परिहार बन सकता है, वो प्रमाणता मानी जाती है, वो व्यवहार सत्य है । व्यवहार अगर असत्य होता तो प्रमाण व्यवस्थाका भी लोप हो जाता । यहा व्यवहारनय द्रव्याधिकनयरूप है और जैसे सग्रहनयमें अखण्ड पदार्थोंका सग्रह है । जिनका सग्रह किया गया है उनका अखण्डत्व खण्डित नहीं होता है । इसी प्रकार सग्रहनयसे ग्रहण किये गये विशेषोंका जो विभाग किया जा रहा है उस विभागमें भी उनका अखण्डपना खण्डित नहीं किया जासा । अथवा वहा द्रव्यका अर्थ परिणामनको गीण रखकर सख्याओंका विषयभूत तत्वग्रहणमें किया गया । इसी कारण यह व्यवहारनय द्रव्याधिनयका भेद है पर्यायरूप जो व्यवहरण किया जायगा वह तो ऋजुसूत्रनयसे शुरु होगा । व्यवहारनयमें जो विभाग किया जाय वह पर्यायरूपसे नहीं किया गया है । पर्यायको भी पठिय ऐसी सख्याके विषयरूपसे स्वीकार करके उनका विभाग किया गया है । इस प्रकारे द्रव्याधिकनयके तीन भेद—नैगमनय, सग्रहनय और व्यवहारनयका वर्णन किया गया है । इससे द्रव्यको विषय करनेपर, भी पर्यायका निराकरण नहीं किया गये अतएव यह नय उन्हीं पुरुषोंके लिए नदरूप है जिन्होंने प्रमाणसे वस्तुका परिचय किया है और अब प्रयोजनवश उनमेंसे द्रव्यको विषय करने का अभिप्राय किया है, उनके लिये यह नय है । यदि कोई पर्यायका निराकरण करके केवल द्रव्य विषयको ही ग्रहण करे तो उनके लिये तो यह नयाभास होगा ।

ऋजुसूत्रनयका परिचय—पर्यायाधिकनयमें प्रथम ऋजुसूत्रनय है । ऋजु-

सूत्रायका अर्थ है कि जो ऋजु अर्थात् सरल, अर्थात् याने व्यक्त, अर्थात् समप्रमाणे परिणामनमे जो बोध कराना है उसे ऋजुसूत्रनय कहते हैं, अर्थात् अर्थात् याने एक सारणीय पर्यायको ग्रहण करने वाला और प्रतिपक्षकी अपेक्षा रखने वाला ऋजुसूत्रनय होता है जैसे कहा इस समय सुख पर्याय है। तो यही केवल ऋजुसूत्रनय समयवर्ती सुख पर्यायको ही सूचित कर रहा है। यद्यपि जिस समय सुख पर्यायका बोध हो रहा है उस समय भी द्रव्यमें द्रव्यत्व है अथवा मर्त्य ही द्रव्यपदो तो रहता ही है उस वस्तुमें लेकिन द्रव्य संतु होने पर भी उसकी गहरी विवक्षा नहीं है। ऋजुसूत्रनय वर्तमान परिणामनमात्रको ही ग्रहण करता है अतएव इस नयकी दृष्टिमें द्रव्यत्व ही द्रव्य होनेपर भी उसकी विवक्षा नहीं है इसी प्रकार उस द्रव्यमें, उस वस्तुमें, अतीतके परिणामन और भी है। भविष्यके परिणामन भविष्यमें होगा, अतीतके परिणामन हो चुके ऐसी अतीत और भूतगत पर्याय भी हैं, लेकिन अतीत पर्याय तो निवृत्त हो चुकी, भूतगत पर्याय अभी हुई नहीं है, आगे हानो, इस कारणसे वर्तमान कालमें अतीत और भूतगत छाना भी शक्य है, उनकी विवक्षा न होनेसे। यहाँ कोई यह नका कर सकता है कि वर्तमान समयमात्र पर्यायको ग्रहण करनेसे भी लोक व्यवहारका लोप होजायगा, क्योंकि लोकव्यवहार भूत भविष्यत मव तत्काल सुखको बसता है। उत्तरमें कहते हैं कि लोक व्यवहारका लोप तो नहीं हो सकता कि लोकव्यवहार तो सर्वस्त नृपसमूहके द्वारा साध्य है। यहाँ तो नयोका विषयमात्र बताया जा रहा है कि ऋजुसूत्रका विषय वर्तमान समयवर्ती परिणामको ग्रहण करनेका है। जब ल लोकव्यवहारकी बात होगी तो उसमें ऋजुसूत्रनय भी आता है तो सभी नयोंके आश्रयसे लोकव्यवहार बनता है।

निराकृतिप्रतिपक्ष ऋजुसूत्रमे ऋजुसूत्राभासता-यहाँ जो विषय बताया जा रहा है कि ऋजुसूत्रनय गुण पर्यायको ग्रहण किया। गुणार्थिकके अन्वये यहाँ केवल पर्यायार्थिकनय, द्रव्यकी विवक्षा न रखकर, केवल वर्तमान पर्यायभूत भविष्यकी पर्यायका भी सम्बन्ध न बनाकर केवल वर्तमान पर्यायको ग्रहण करने वाला ऋजुसूत्रनय है किन्तु इस प्रसंगकी आड लेकर कोई बहिरङ्ग और अन्तरङ्ग द्रव्यका, सव्याप्य निरकिरण करना है अर्थात् द्रव्यानेको स्वीकार नहीं करता। ऋजुसूत्रनयके विषयभूत भूत वर्तमान पर्यायमात्रकी ही सर्वस्व सम्भला है, क्योंकि समस्त पदार्थ प्रविशण अर्थिक हैं ऐसा अनुमान हुआ है उनकी मुख्यता हुई है। कोई भी पदार्थ दूसरे सम्य नहीं रहता ऐसी पदार्थोंकी सर्वथा अणिकता माननेके कारण जो द्रव्यका निराकरण करता है ऐसा जो अविशेष है वह तो ऋजुसूत्रनयमात्र है। ऋजुसूत्रनय ही कहा जा सकता, क्योंकि अतीति तो इस तरहकी नष्ट होती। द्रव्यको छोड़कर पर्याय होता ही नहीं। केवल पर्यायमन्त्र ही वस्तु ही ऐसी अतीति नहीं होती, क्योंकि प्रत्यक्षज्ञान आदिकसे बाह्य और अन्त एक द्रव्यकी प्रतीति बराबर होती है। बाह्य द्रव्यसे मतलब हुआ कि कुछ लोकव्यवहारमें द्रव्य माना जाता है, पर्याय संलतिमें जो एक द्रव्य ण्ड की कल्पना होती है अथवा जैसे मनुष्य की कल्पना होती है। अथवा जो

मनुष्य पर्याय है वह एक द्रवरूपसे निरख ली गई है। यो बाह्य द्रव्य हुआ। अन्तः द्रव्य पुद्गलमे परमाणु और देहियोमे ज्ञानस्वभावमय आत्मा जो कि शाश्वत है ये दोनों प्रकारके द्रव्य प्रत्यभिज्ञान प्रमाण आदिक द्वारा जाने जाते हैं। जो द्रव्य, पूर्व पर्याय और उत्तर पर्यायमे रहने वाला है ऐसे पूर्वोत्तर पर्यायवर्ती द्रव्यकी प्रत्यभिज्ञान सिद्ध करते हैं। जिनमे कि कोई बाधा नहीं, पदार्थ सामान्यविशेषात्मक होते। जब नाना पदार्थोंपर दृष्टिपात करते हैं तो नाना पदार्थों सम्बन्धी सामान्य, तिर्यक सामान्य कहलाता है और नाना पदार्थोंमे जो परस्पर विशेष है, भेद है वह तिर्यक विशेष कहलाता है। और, जब जब एक ही वस्तुके सम्बन्धमें उभय वस्तुकी भूत भविष्यत् पर्यायोमे रहने वाले शाश्वत भावको देखा जाता है तो उसे ऊर्ध्वता सामान्य कहते हैं। और उस ही ए। पदार्थके पूर्वोत्तर समस्त पर्यायोपर दृष्टि करते हैं तो ऊर्ध्वताविशेष कहलाता है। ऊर्ध्वता सामान्यकी सिद्धिसे भी यह बात सिद्ध होती है कि शाश्वत द्रव्य होता है। तो जो पुरुष उभय द्रव्यका निराकरण करते हैं और ऋजुसूत्रनयके विषयभूत केवल वर्तमान पर्यायमात्रको स्वीकार करते हैं उनका यह अभिप्राय ऋजुसूत्राभास है। पदार्थप्रतिक्षण क्षणिक है, यह बात प्रमाणसे सिद्ध नहीं होती। तब निष्कर्ष यह निकला कि आने प्रतिपक्ष द्रव्यत्वकी अपेक्षा रखकर जो वर्तमान पर्याय मात्रको ग्रहण करने वाला ऋजुसूत्र है वह तो ऋजुसूत्रनय है और द्रव्यका निराकरण करते हुए एकाग्रतः केवल वर्तमान पर्याय मात्रको ग्रहण करने वाला अभिप्राय ऋजुसूत्राभास है।

शब्दनयका परिचय - अब पर्यायाधिकनयसे द्वितीय भेद शब्दनयका वर्णन करते हैं। ऋजुसूत्रनयमे एक पर्यायको किन्हीं शब्दों द्वारा किन्हीं भी पद्धतियोंसे ग्रहण करनेकी वृत्ति थी। अब उस विषयमेसे सश्लेष विषय के यह शब्द नय कालकारक, ग, सख्या, साधन उपसर्गके भेदसे भिन्न अर्थको ग्रहण करता है, इस हीको शब्दनय कहते हैं। शब्दकी व्युत्पत्ति यह है — श्वति इति शब्द जो वर्णन करे, कहे उसे शब्द कहते हैं। तो शब्दनयमे शब्द प्रधान है। शब्दके भेदसे भिन्न अर्थको ग्रहण करने। यह शब्दनयका काम है। और, इसके बाद भी जो जो नय आयेंगे — समभिखण्डनय एव भूतनय ये भी शब्द यसे सम्प्रर्षित हैं अर्थात् शब्दका औश्रय रखकर अर्थको बताने वाला नय। यह शब्दनय एव भूत और समभिखण्डनयसे बड़ा विषय रखने वाला शब्दनय काल भेदसे भिन्न अर्थको स्वीकार करता है।

शब्दनयकी दृष्टिमे कालभेदसे अर्थभेदका निणय - शब्दनयके विरुद्ध याने लिङ्गभेदसे अर्थभेद न माननेको ब्याकरणका मत है। जैसे कि पाणिनीय व्याकरणमें एक सूत्र आया है — 'वातुसम्बन्धे प्रत्यय' यह एक अधिकांश सूत्र है। इस सूत्रका आशय करके अनेक सूत्र और आते गए और इस प्रसंगमें अन्तिम सूत्र है — विश्वस्वात्म्यपुत्रो भविता। यहाँ तक कालभेद होनेपर भी एक पदार्थको बताया है,

वेयाकरणीं । जैसे इसका पुत्र विद्वद्दया होगा । यही विद्वद्दयाका अर्थ है । समस्त विद्वत्को देख चुकने वाला । तो विद्वद्दया शब्दका अर्थ अतीतकालसम्बन्धित है जो समस्त विद्वत्को जान चुका वह विद्वद्दया है । और, प्रयोग यो किया जा रहा है कि इसका विद्वद्दया पुत्र होगा । बात तो कह रहे हैं होगा, भविष्यकालमें होगा और जिस पुत्रके भविष्यकालमें होनेकी बातकी जा रही है उसके बारेमें विशेषण दे दिया है यह कि सारे ससारको जान चुकने वाला । तो विशेषण तो अतीत कालसे सम्बन्ध रखता है, जो समस्त विद्वत्को जान चुका है और उसको कह रहे हैं कि होगा । तो यही अतीत वाला और भविष्यकालके भिन्न दो अर्थोंका एक साथ जोड़ दिया है, अभेद कर दिया है । ऋजुसूत्रनयके विषयमें भी और सक्षिप्त विषय करके शब्द नय जाना करता है । तो यही अतीत कालका अर्थ और भविष्यकालका अर्थ इन दोनोंको शब्दनय एक रूप स्वीकार नहीं कर सकता है । वेयाकरणीं तो इस भिन्न अर्थ वाले अतीत काल और भविष्यकालके अर्थ वाले प्रयोगका इस तरहसे निष्कर्ष निकालकर बताया है कि जो समस्त विद्वत्को देखेगा, ऐसा इसका पुत्र होगा, लेकिन विद्वद्दया शब्दमें भविष्यकाल परक अर्थ नहीं है । उसका अर्थ अतीत सम्बन्धित है । तो ऋजुसूत्रनय इस अभेद अर्थको ग्रहण नहीं करता, क्योंकि भविष्यकालके साथ अतीत कालका अभेद नहीं है, पर उस प्रयोगमें भविष्यकालके साथ अतीत कालका अभेद बनाया गया है और व्यवहार भी इसी तरहसे पाया जाता है, और यों कहते भी हैं कि इसका सर्वज्ञ पुत्र होगा । इसका ऐसा पुत्र होगा जो कि सर्वज्ञ होगा । तो सर्वज्ञका भी अर्थ क्या ? जो समस्त विद्वत्को जान चुके जो समस्त विद्वत्को जाने उसे सर्वज्ञ कहते हैं । और तो यह बात पायी जाती है कि इसके विद्वत् पुत्र होगा । अतीत के को भविष्यकालके अर्थके साथ जोड़ देनेकी बात में पायी तो जाती यह सम्बन्धकी दृष्टिमें असंगत बात है, क्योंकि अर्थके भेद करता है ।

कालभेद होनेपर भी सर्वथा सर्वथा कालका अभेद होनेपर भी अर्थका प्रसंग होगा । जैसे कि राधाके शंखका हुआ तब उमने, शखनाद किया, जब उसका भी शब्द होगा वह भविष्यकालका शब्द है शब्दमें भी एकार्यकता आ जानी चाहिये । जानी जाने लगी भी । तो राधाणं शख शब्द कालमें ही होगा लेकिन अब तो अतीत और भविष्यकालमें भी एका ही चाहिये विषयवस्तु है राधाणं शब्द है शब्दके अर्थ में

कहते कि तब तो इसी कारणसे अतीत कालका भविष्य विषय भिन्न है। तो विश्वदृष्टा हागा, सर्वज्ञ होगा, इसमें भी एकार्थकता न आनी चाहिए। क्योंकि विश्वदृष्टाका विषय दूसरा है। सारे विश्वका जो ज्ञान चुका उसे विश्वदृष्टा कहते हैं और भविता का अर्थ दूसरा है। जो होगा उसे भविता कहते हैं। तो यहाँ भी भिन्न विषय बन गया। इस कारण इन दोनोंमें भी एकार्थकता न बनेगी अर्थात् यह प्रयोग असिद्ध रहेगा, क्योंकि विश्वदृष्टाका अर्थ तो यह है कि जो समस्त विश्वको देख चुका। अब यह अर्थ तो अतीतकाल सम्बन्धी है। अब उस हीको कहते कि "भविता" मानने अगे मानना होगा। भविता इस शब्दका अर्थ अनागतकाल वाला है, भविष्यमें होगा। तो भला जो आगे होगा पुत्र उसमें अतीतपनेकी बात जोड़ना कैसे अविशुद्ध हो सकता है? भावी चीजमें अतीतपनेका विरोध देखा जा रहा है। इस कारण रावण जब शब्द व चक्रवर्ती शब्दकी तरह यहाँ भी अर्थभेद मानिये शब्दनयसे। यदि कहो कि अतीतकालमें भी अनागतपनेका अपरोप कर दिया जायगा और एकार्थता मान ली जावेगी याने अतीतकालमें भविष्यकालपनेका आरोप करके फिर उसमें एकार्थपना मान ली जावेगी। तो उत्तरमें कहते हैं कि भले ही अतीतकालकी बातमें अनागतपनेका उपचार करके या भविष्यकालकी बातमें अतीतकालपनेका उपचार करके एकार्थपना मान लिया जाय, लेकिन परमायसे तो यह बात सिद्ध न होगी। अभिन्न अर्थकी व्यवस्था न बन सकती। क्योंकि काल भेदसे अर्थ भिन्न ही होगा। उपचारसे काल भेद होनेपर भी अभिन्न अर्थकी व्यवस्था बना ली जाय तो इससे परमायसे तो कालभेद होनेपर अभिन्न अर्थका व्यवस्था नहीं बन सकती। यो कालके भेदसे भिन्न अर्थको ग्रहण करने वाला यह शब्दनय है।

शब्दनयमें कारक भेदसे अर्थ भेदकी प्रतिपादकता—शब्दनय कारक भेद से भी भिन्न अर्थका प्रतिपादन करता है। जैसे करोति और क्रियते। यहाँ करोति तो है कर्तृकारकका प्रयोग और क्रियते है कर्मकारकका प्रयोग, तो इस प्रकार कर्तृकारक और कर्मकारकके भेद होनेपर भी अभिन्न अर्थको वैयाकरण लोग मानते हैं। जैसे कि जो कुछ करता है, किलोके द्वारा वह किया जाता है इस प्रकारकी प्रतीति होती है। समाधानमें कहते हैं कि वैयाकरणोंको इस प्रकार बतौ कर्मकारकका भेद होनेपर भी अभिन्न अर्थ मानना सब अयुक्त है अन्यथा याने कर्तृकारक और कर्म कारकका भेद होनेपर भी अर्थ यदि एक मान लिया गया तो जब यह प्रमाण होता है कि देवदत्त चंटाईको करता है तो कर्ता कर्ता तो है देवदत्त और चंटाई है कर्म। कर्ता कर्म कारक का भेद होनेपर भी मान लिया वैयाकरणोंने एक अभिन्न अर्थ तो यहाँ भी कर्ता देवदत्त कर्म चंटाई ये दो भिन्न भिन्न हैं, लेकिन इनमें भी प्रभेद न बनेगा, क्योंकि अब तो यहाँ यह नियम बदाशिया कि कर्ता और कर्म कारकमें भेद होनेपर भी एक ही अभिन्न अर्थ है-तो यो तत्पर्य भिन्न पदार्थ जिनका कभी एक अर्थ होता ही नहीं, कर्ता और कर्म कारकका प्रयोगमें ही जानेपर भी वे एक लून बैठें। इससे शब्दनयकी दृष्टिमें कर्त

वैयाकरणानि । जैसे इसका पुत्र विश्वदृष्टा होगा । यही विश्वदृष्टाका अर्थ है । समस्त विश्वको देख चुकने वाला । तो विश्वदृष्टा शब्दका अर्थ अतीतकालसम्बन्धित है । जो समस्त विश्वको जान चुका वह विश्वदृष्टा है । और, प्रयोग यो किया जा रहा है कि इसका विश्वदृष्टा पुत्र होगा । बात तो कह रहे हैं होगा, भविष्यकालमें होगा और जिस पुत्रके भविष्यकालमें होनेकी बातकी जा रही है उसके बारेमें विशेषण दे-दिया है यह कि सारे ससारको जान चुकने वाला । तो विशेषण तो अतीत कालसे सम्बन्धित रहता है, जो समस्त विश्वको जान चुका है और उसको कह रहे हैं कि होगा । तो यही अतीत वाला और भविष्यकालके भिन्न दो अर्थोंको एक साथ जोड़ दिया है, अभेद कर दिया है । ऋजुसूत्रनयके विषयमें भी और सक्षिप्त विषय-शब्दके शब्द नये जाना करता है । तो यही अतीत कालका अर्थ और भविष्यकालका अर्थ इन दोनोंको शब्दनय एक रूप स्वीकार नहीं कर सकता है । वैयाकरणानि तो इस भिन्न अर्थवाले अतीत काल और भविष्यकालके अर्थ वाले प्रयोगका इस तरहसे निष्कर्ष निकालकर बताया है कि जो समस्त विश्वको देखेगा, ऐसा इसका पुत्र होगा, लेकिन विश्वदृष्टा शब्दमें भविष्यकाल परक अर्थ नहीं है । इसका अर्थ अतीत सम्बन्धित है । तो ऋजुसूत्रनय इस अभेद अर्थको ग्रहण नहीं करता, क्योंकि भविष्यकालके साथ अतीत कालका अभेद नहीं है, पर उस प्रयोगमें भविष्यकालके साथ अतीत कालका अभेद बनाया गया है और व्यवहार भी इसी तरहसे पाया जाता है, और यों कहते भी हैं कि इसका सर्वज्ञ पुत्र होगा । इसका ऐसा पुत्र होगा जो कि सर्वज्ञ होगा । तो सर्वज्ञका भी अर्थ क्या है ? जो समस्त विश्वको जान चुके जो समस्त विश्वको जाने उसे सर्वज्ञ कहते हैं । तो व्यवहारमें तो यह बात पायी जाती है कि इसके विश्वदृष्टा पुत्र होगा । अतीत कालके अर्थ को भविष्यकालके अर्थके साथ जोड़ देनेकी बात व्यवहारमें पायी तो जाती है लेकिन यह शब्दनयकी दृष्टिमें असंगत बात है, क्योंकि शब्दनय कालभेदसे अर्थके भेदको स्वीकार करता है ।

कालभेद होनेपर भी सर्वथा अर्थका अभेद माननेपर दोषापत्ति—यदि सर्वथा कालका अभेद होनेपर भी अर्थका अभेद कर दिया जाय तो फिर इसमें अति-प्रसंग होगा । जैसे कि रावणके शत्रुका शब्द, यह अतीत हो चुका है । जब रावण हुआ तब जमने, सखताद किया, जब उसका वह शब्द था और चक्रवर्तीका शब्द जो भी शब्द होगा वह भविष्यकालका शब्द है । तो रावण शत्रु शब्दमें और चक्रवर्ती शब्दमें भी एकार्थकता आ जानी चाहिये । क्योंकि अब तो कालभेदसे अर्थका अभेद मानी जाने लगी भी । तो रावण शत्रु शब्द अतीतकालका था चक्रवर्ती शब्द अनागत कालमें होगा लेकिन अब तो अतीत और अनागत अर्थको एक मान लिया गया । तब हम दोनोंमें भी एकार्थकता आ जानी चाहिये । यदि कहो कि इन दोनों प्रयोगोंमें भिन्न विषयवृत्ति है रावण शत्रु शब्दमें और चक्रवर्ती शब्दमें । रावण शत्रु शब्द अनागत है चक्रवर्ती शब्द अनागत भी है । इसलिये एकार्थकता नहीं आ सकता । तो समाधानमें

कहते कि तब तो इसी कारणसे अतीत कालका भविष्य विषय भिन्न है । तो विश्वदृष्टा होगा, सर्वज्ञ होगा, हममें भी एकार्थकता न आनी चाहिए । क्योंकि विश्वदृष्टाका विषय दूसरा है । सारे विश्वको जो ज्ञान चुका उसे विश्वदृष्टा कहते हैं और भविता का अर्थ दूसरा है । जो होगा उसे भविता कहते हैं । तो यहाँ भी भिन्न विषय बन गया । इस कारण इन दोनोंमें भी एकार्थकता न बनेगी अर्थात् यह प्रयोग अतिरिक्त रहेगा, क्योंकि विश्वदृष्टाका अर्थ तो यह है कि जो समस्त विश्वको देख चुका । अब यह अर्थ तो अतीतकाल सम्बन्धी है । अब उस हीको कहते कि "भविता" मानने में गे मानना होगा । भविता इस शब्दका अर्थ अनागतकाल वाला है, भविष्यमें होगा । तो भला जो आगे होगा पुत्र उसमें अतीतपनेकी बात जोड़ना कैसे अतिरिक्त हो सकता है ? भावी बीजमें अतीतपनेका विरोध देखा जा रहा है । इस कारण रावण गल्ल शब्द व चक्रवर्ती शब्दकी तरह यहाँ भी अर्थभेद मानिये शब्दनयसे । यदि कहो कि अतीतकालमें भी अनागतपनेका आरोप कर दिया जायगा और एकार्थता मान नी जावेगी यानि अतीतकालमें भविष्यकालपनेका आरोप करके फिर उसमें एकार्थपना मान ली जावेगी । तो उत्तरमें कहते हैं कि भले ही अतीतकालकी बातमें अनागतपनेका उपचार करके या भविष्यकालकी बातमें अतीतकालपनेका उपचार करके एकार्थपना मान लिया जाय, लेकिन प्रामाण्यसे तो यह बात सिद्ध न होगी । अभिन्न अर्थकी व्यवस्था न बन सकती । क्योंकि काल भेदसे अर्थ भिन्न ही होगा । उपचारसे काल भेद होनेपर भी अभिन्न अर्थकी व्यवस्था बना ली जाय तो इससे प्रामाण्यसे तो कालभेद होनेपर अभिन्न अर्थकी व्यवस्था नहीं बन सकती । यो कालके भेदसे भिन्न भक्षकों गहरा करके वाला यह शब्दनय है ।

शब्दनयमें कारक भेदसे अर्थ भेदकी प्रतिपादकता—शब्दनय कारक भेद से भी भिन्न अर्थका प्रतिपादन करता है । जैसे करोति और क्रियते । यहाँ करोति तो है कर्तृकारकका प्रयोग और क्रियते है कर्मकारकका प्रयोग, तो इस प्रकार कर्तृकारक और कर्मकारकके भेद होनेपर भी अभिन्न अर्थकी वैयाकरण लोग मानते हैं । जैसे कि जो कुछ करता है, विलोके द्वारा वह किया जाता है इस प्रकारकी प्रतीति होती है । संपादानमें कहते हैं कि वैयाकरणोंकी इस प्रकार कर्तृकर्मकारकका भेद होनेपर भी अभिन्न अर्थ मानना सर्व प्रयुक्त है अन्यथा यानि कर्तृकारक और कर्मकारकका भेद होनेपर भी अर्थ यदि एक मान लिया गया तो जब यह पयाग होता है कि देवदत्त चटाईको करता है तो दर्शयति तो है देवदत्त और चटाई है कर्म । कर्तृ कर्म कारक का भेद होनेपर भी मान लिया वैयाकरणोंने एक अभिन्न अर्थ तो यहाँ भी कर्तृ देवदत्त कर्म चटाई ये दो भिन्न भिन्न हैं, लेकिन इनमें भी अशेद वृत्ति बैठेगा, क्योंकि अब तो यहाँ यह नियम पढ़ा दिया कि कर्तृ और कर्म कारकमें भेद होनेपर भी एक ही अभिन्न अर्थ है तो यो सत्यता भिन्न पदार्थ जिनका कभी एक अर्थ होता ही नहीं, कर्तृ और कर्म कारकका प्रयोगमें ही हो जानेपर भी वे एक बन बैठें । इससे शब्दनयकी दृष्टिमें कर्तृ

कारक और कर्म कारकका भेद होनेपर उन्हें भिन्नार्थमें ही बतलाता है।

शब्दनयमें लिङ्ग भेदसे अर्थभेदकी प्रतिपादकता—शब्दनय लिङ्गके भेद से भी भिन्न अर्थकी हो बतलाते हैं। जैसे पुण्य और तारका ये दो शब्द हैं। इनमें पुण्य है पुलिङ्ग और तारका है स्त्री लिङ्ग। तो यहाँ लिङ्गका भेद होनेपर भी एक ही नान्व अर्थ वैयाकरण लोगोंने माना है। और, ऐसा ही लोक व्यवहारमें देखा जाता है। इस युक्तिसे वैयाकरण लोग लिङ्गभेद होनेपर भी अर्थभेद नहीं मानते, किन्तु भिन्न अर्थ मानते हैं यह भी बात शब्दनयकी दृष्टिमें असंगत है। शब्दनय शब्दकी विशेषतापर दृष्टि देता है। तो लिङ्गभेद होनेपर भी यदि एक ही अर्थ उसका विषय मान लिया तब तो पट और कुटी इन दो शब्दोंमें भी एकत्वका प्रसंग आ जायगा। पट मायने तो कपडा है और कुटी मायने झोंपड़ी है, कितना भिन्न अर्थ हैं?—कहाँ तो कपडा और कहाँ झोंपड़ी? लेकिन जब साग्रह ठान लिया कि लिङ्गभेद होनेपर भी अर्थ एक रहता है, तो यहाँ भी लिङ्गभेद है। पट शब्द पुलिङ्ग है और कुटी शब्द स्त्रीलिङ्ग है, तो इसका भी ठीक प्रभेद अर्थ हो बैठेगा? इस कारण शब्दनयकी दृष्टिमें लिङ्गभेद होनेसे भिन्न अर्थका ही ज्ञापन होता है। शब्दनय शब्दकी विशेषता पर कठो दृष्टि रखता है।

शब्दनयकी दृष्टिमें वचनभेदसे (संख्याभेदसे) अर्थभेद—शब्दनय संख्या के भेदसे भी पदार्थोंमें भेद मानता है। जैसे प्रयोग किया गया प्रायः अस्मि । अस्मि यह बहु वचनान्त शब्द है। तो प्रायः में बहु वचन आया, इसकी संख्या बैठती है और अस्मि में एक वचन आया। तो वचनका भेद होनेपर भी वैयाकरणजन एक जलाना का अर्थ ही उसका वाच्य मानते हैं। उनका कथन है कि संख्याका भेद पदार्थोंके भेदक नहीं होता है। जैसे कोई एक किस्मके ही अनेक पदार्थ रखे हैं, मगनी नेत्रका डेर लगा है, और उनमें अनेक गेहूँ कम वजनके हैं कुछ विशेष वजनके हैं। होठे, ही हैं ऐसे तो उस डेरके गेहूँओंमें गुग लघुका भेद है, पर ऐसा भेद होनेसे वह भिन्न अर्थ नहीं कहलाता है तो यह गेहूँ ही एक। तो यों ही जब वचनके भेदसे संख्याभेद हो तो भी वह एक ही अर्थ कहलाता है। शब्दनयकी दृष्टिमें यह बात भी प्रयुक्त है। यदि संख्याभेद होनेपर भी पदार्थोंमें अभेद मान लिया जाता है तो जैसे प्रयोग किया पटः ततव तो पटः यह प्रयोग तो है एक वचनका य ततव यह प्रयोग है बहुवचनका। पट मायने कपडा और ततव मायने अनेक सूत। अब वचनके भेदसे अर्थ एक मान लिया तो पट और ततव भी एक ही बन जाय। इससे शब्दनयकी दृष्टिमें यह सिद्ध होता है कि संख्याके भेदसे पदार्थों, भिन्न-भिन्न कहलाते हैं।

शब्दनयकी दृष्टिमें साधनभेदसे अर्थका भेद—शब्दनय साधनके भेदसे भी भिन्न भिन्न अर्थोंको ग्रहण करता है। वैयाकरण इस सम्बन्धमें यह कहता है कि “जैसे प्रहासके समर्थ एक वाक्य बोला किसीने कि “एहि मये रयेन यास्यसि नहि यास्यसि यास्तस्ते पिता” तो यह साधनका भेद है फिर भी वैयाकरण लोग अर्थका

अभेद मानते हैं व्याकरणका सूत्र भी अभेदवाचक है 'प्रहासे गन्यवाचि गुणमन्यतेऽस्म-
देक वचः' एक यह व्याकरणका सूत्र है जिस सूत्रसे प्रहासके प्रसंगमें और माननेके वाच्य
में गुणम्त् और अस्मत् शब्द एक समान हो जाते हैं। किमोके म्यानमें कुछ भी प्रयोग
करलो तो उस प्रहास वाक्यमें यह कहा कि जावो तुम समझते हो कि रथमें जाऊंगा
नहीं जावोगे, तेरे पिता भी गए, इस प्रकारका कोई हान्य वाक्य बोले तो इस वचनमें
गुणम्दकी अह अस्मत् और अस्मत्की जगह गुणमयका प्रयोग किया गया है यह साधन
का भेद है। और उस स्थानका भेद होनेपर भी यह एक गर्थ माना गया है वैयाकरणों
द्वारा शब्दनयकी दृष्टिमें समाधान कर रहे हैं कि यह वान भी असंगत है। यदि साधन
भेद होनेपर भी एकथता मान ली जाती है तो यह पचामि त्व पचमि, जिसका स्पष्ट
अर्थ यह है कि मैं पचाता हूँ। तुम पचाते हो, यहाँपर भी एक अर्थका प्रसंग हो
जायगा। पर क्या एक अर्थ है? मैं पकाऊ इसका भाव दूसरा है। तुम पकाते हो
इसका भाव दूसरा है तो शब्दनयकी दृष्टिसे साधन भेदमें अर्थ भिन्न भिन्न हो जाता है।

शब्दनयकी दृष्टिमें उासर्गभेदसे अर्थभेद उपसर्गके भेदमें भी अर्थ भिन्न
भिन्न हो जाता है शब्दनयकी दृष्टिमें। जैसे सतिष्ठते और प्रतिष्ठित। इन दो धातुओं
का प्रयोग उपसर्गके सम्बन्धमें है तो यहाँ उपसर्गके दो भेद होनेपर भी वैयाकरण
लोग अर्थका भेद मानते हैं और उनके सिद्धान्तसे यह भाव आता है कि उासर्ग तो
धातुका अर्थ मानकर प्रकाश किया करता है इसलिए धातुके साथ उपसर्ग भी लग
जाय तो भी वही अर्थ है जो धातुका है। किंतु शब्दनयकी दृष्टिमें यह बात असंगत
चैठनी है। उपसर्गके लगनेका अर्थ कहीं-कहीं तो स्पष्ट भेद नजर आता है। जैसे
प्रहार, उपहार—इनमें उपसर्ग भिन्न-भिन्न है। प्रहारमें प्र उपसर्ग लगा, उपहारमें
उप उपसर्ग लगा, और इस उपसर्गके लगनेसे प्रहारका अर्थ तो चोट पहुँचाना है और
उपहारका अर्थ भेंट करना है। यदि उपसर्गका भेद होनेपर भी अर्थ भिन्न माना
जाय तो इनका भी अर्थ एक बन जाय, पर इनका अर्थ एक तो नहीं है। अतः उप-
सर्गभेदमें भी अर्थमें भेद हो जाता है शब्दनयकी दृष्टिमें।

शब्दनयमें कालादिभेदसे अर्थभेदका निर्णय—उक्त विवरणसे यह ही
निर्णय मानना चाहिए कि काल आदिकके भेदसे शब्दका अर्थ भिन्न ही होता है। इस
सम्बन्धमें यह अनुमान प्रयोग भी है कि विभिन्न काल आदिक सम्बन्धित शब्द विभिन्न
अर्थके प्रतिपादक होते हैं क्योंकि विभिन्न काल आदिक वाले अलग शब्द भिन्न अर्थका
ही प्रतिपादन करते हैं रायण दास शब्द, चक्रवर्ती शब्द ये विभिन्न कालके शब्द हैं ना,
रायण दास शब्द अतीत है। चक्रवर्ती शब्द अनागत है अथवा रायणमें रहित जो
चक्रवर्ती हुए उनके शब्द होती हैं। उसकी अपेक्षा रायण संखका शब्द नदिव्य है तो
उन दोनोंमें भी एकार्थपना आ जायगा। यदि भिन्न अर्थका प्रतिपादक न माना जाय
उन शब्दोंकी तो उसके अभेदका प्रसंग होगा पर अभेद तो नहीं रायण दास शब्द अनागत

है, चक्रवर्ती शब्द प्रसङ्ग है। ये भी विभिन्न काल आदिकके सम्बन्धित शब्द हैं। जो विषयको जान चुका उसे विवक्षितवा कहते हैं। और, विवक्षितवा पुत्र होगा, अतीत वाला बातको भविष्यके साथ वाक्यमें जोड़ रहे है तो ये भिन्न अर्थके हैं दोनों शब्द शब्दनयकी दृष्टिमें ऐसा जुड़ाव नहीं होता। अथवा यों निष्कर्ष समझिये कि ऋजुसूत्रनयमें तो काल कारक लिंग, सस्या, साधन, उपग्रह इनका व्यभिचार चले मले ही भिन्न कारकके शब्द हो, ऋजुसूत्रनयका प्रयोजन तो वर्तमान अर्थकी अता देना मान है, लेकिन शब्दनय उनके व्यभिचारको दूर करता है। भिन्न काल शब्दोंको अनेकरूपसे शब्दनय स्वीकार नहीं करता। उन्हें भिन्न भिन्न अर्थके प्रतिपादक मानता है। इसी प्रकार कारक आदिकके भेदसे उन शब्दोंका भिन्न अर्थका प्रतिपादक माना है।

शब्दनयके कीरण लोकव्यवहारविलोपकी शक्ता और उसका समाधान यहाँ कोई शक्ता करती है कि इस तरह तो लोकव्यवहारका विगेष हो जायगा। लोक में बराबर यही व्यवहार चल रहा। आप बहुवचनकी कहा तो उसका अर्थ है जल। अम्भ एक वचनकी कहा तो उसका अर्थ है जल। संख्याभेद है मगर अर्थ एक ही है। और, इसका सर्वत्र पुत्र होगा। ऐसा बराबर लोकव्यवहारमें देखा जाता है। लोग तीर्थंकरको तो पहिलेम कह देते कि अब माताके गर्भमें तीर्थंकरका जीव भगवा गया। तीर्थंकर तो तीर्थंकर होने वाला मनुष्य पर्यायसे भी जब भगवान् बने। १३ वीं गुण स्थान हो तो तीर्थंकर कहलायेगा। क्योंकि तीर्थंकर प्रकृतिका उदय सो तब आया है और घट प्रकृति भी उनके नामसे तब चलती है। तो तीर्थंकर शब्दकी प्रयोग प्रसङ्गमें तो जब सकल परमात्मा हो ले तब तीर्थंकर शब्दकी प्रयोग होनी चाहिए। लेकिन, लोग उसे तो अगोचरी ही कहते हैं बहुत पहिलेसे तीर्थंकर शब्द कहते हैं। गर्भकल्याणक जन्म कल्याणक हाते हैं तो कहते हैं कि तीर्थंकरके गर्भकल्याणक जन्म कल्याणक हुआ। तो तीर्थंकर पर्याय तो भविष्यकी है मगर अतीतके साथ उसे जोड़ देते हैं। यो ही अनेक व्यवहार चलते हैं। तो उन सब व्यवहारोंका विरोध हो बैठेगा। यदि भिन्न काल आदिकके शब्दोंसे भिन्न भिन्न अर्थको ग्रहण किया जाय तो उसके समाधानमें कहते हैं कि यदि ऋजुसूत्रनयकी बात बतात हुए लोकव्यवहार विरुद्ध होता है तो हो। यहाँ तो नयकी भीमानी की जा रही है। ऋजुसूत्रनयकी विषयभूत पदार्थ क्या है उसका वहाँ विचार किया जा रहा है। रोगीकी औषधि उसकी इच्छा के अनुसार दी जाय ऐसा तो नहीं होगा। जिन प्रकारसे रोगनिवृत्ति हो उस प्रकारसे वेद्य दवाई बताता है। तो यों ही लोकव्यवहारविरुद्ध हो जाता है इस कारण यों न कहना चाहिए यह को सिद्धा की बात नहीं है। कोई तरफ ऐसा हो है कि जिस तरहके दर्शनमें लोकव्यवहार नहीं बनता तो भले बने। किन्तु विषय तो है वहाँ ऋजुसूत्रनयका विषयभूत पदार्थ क्या है वह यहाँ बताया जा रहा है लोकव्यवहार तो समस्त नयोंके द्वारा साध्य है। तो यहाँ शब्दनयके विषयमें यह बताया गया है कि अगर दो शब्द भिन्न भिन्न कालकी सूचना कर रहे हैं तो ऋजुसूत्रनयके प्रसङ्गमें भले

ही उन दो शब्दोंका अर्थ एक हो जाय मगर शब्दनयकी दृष्टिमें उन दोनोंका एक अर्थ नहीं हो सकता है । शब्दनयका अभिप्राय तो शब्दकी विशेषताके अनुसार चलता है ।

अर्थनयोसे शब्दनयकी भिन्न दिशा—अब तक द्रव्याधिकनयके भेदमें नैगमनय सग्रहनय और व्यवहारनय कहा और पर्यायधिकनयके भेदमें ऋजुसूत्रनयका प्रयोग हुआ । वे चार अर्थनय कहलाते थे, वहाँ शब्दके भेदसे अर्थ भेदकी कल्पनाकी कोई दृष्टि नहीं । जिस नयका जो वाच्य है वह बात ध्यानमें आना चाहिए । इसके लिये ही वचन प्रयोग है तो उन चार नयोंमें तो अर्थनयत्व है, वे अर्थका प्रतिपादन करते हैं, किन्तु शब्दनयमें शब्दकी प्रधानता है स्त्रीलिंग और पुलिङ्ग वाचे दो शब्द एक ही अर्थके पर्यायवाची हैं । लेकिन उनमें लिङ्ग भेद आदिक होते तो वे भी भिन्न अर्थ की हो कहने वाले हैं । अर्थकी भिन्नता थोड़ी थोड़ी दृष्टिभेदसे हो जाया करती है । तो पूर्वोक्त वे चार नय अर्थनय थे । अर्थमें जितनी सूक्ष्म सूक्ष्म बात कही जा सकती थी वह ऋजुसूत्रनयमें कह दी गई । द्रव्याधिकनय तो सामान्यको विषय करता है । उसका विषय विशाल है । पर्यायधिकनय एक समयवर्ती पर्यायको ग्रहण कर रहा है क्योंकि अनेक समयोंकी पर्यायको ग्रहण करे तो उसकी दृष्टि द्रवर जैसी दृष्टि बन जाती है और वह द्रव्याधिकनयमें सामिल हो जाती है । तो एक समयवर्ती पर्याय वह भी अर्थ सम्बन्धित है । और, उसको विषय करने वाला ऋजुसूत्रनय अर्थनय कहलाता है । उसमें भी लिंगमादिकके भेदसे अर्थभेद करने वाला यह शब्दनय कहा गया है । शब्दनयकी दृष्टिसे शब्दमें जरा भी अन्तर हो लिंगका अन्तर, साधनका अन्तर, कारक अन्तर उपसर्ग सम्बन्धका अन्तर, कालका अन्तर स्थानका अन्तर तो उन अन्तरोंके कारण अर्थमें भी यही भेदकी सिद्ध करते हैं अर्थात् उन शब्दोंके द्वारा वाच्य अर्थ भिन्न भिन्न ही होते हैं ।

द्रव्याधिकनयोंमें पूर्व पूर्वनयके विषयसे उत्तर उत्तरनयके विषयकी अल्प विषयता—द्रव्याधिक नयमें तीन नय बताये गए वे नैगमनय, सग्रहनय और व्यवहारनय । नैगमनय तो सत् और असत् दोनोंको विषय करता है । क्योंकि नैगमनय का अभिप्राय है कि सकल्प मात्रसे अर्थको ग्रहण करना । जैसे कोई ईश्वर रसोईघरके लिए किए जा रहा हो उससे पूछे कि भाई क्या कर रहे हो? तो वह कहता है कि रोटी बना रहे हैं । तो असत् है रोटी और सत् है वर्तमान क्रियाका विषय सग्रहनयने केवल सत्को विषय किया । सग्रह तो किया लेकिन सत्का सग्रह किया, असत् इसका विषय नहीं है । सो नैगमनयके विषयसे सग्रहनयका विषय अल्प रहा सग्रहनयसे सूक्ष्म विषय है व्यवहार नयका । सग्रहनयने जितने पदार्थोंका सग्रह किया उनमेंसे भेद करके भेद रूपमें ग्रहण करना यह व्यवहारनयका काम है । ये तीन तो द्रव्याधिकनय हैं । जैसे सत्को सग्रहनयने एक सत् यह विषय किया तो व्यवहारनय कहता है कि सत् या तो

द्रव्यरूप है और पर्यायरूप है । तो व्यवहारनयने द्रव्यकी ही विषय किया, पर्यायकी भी विषय किया लेकिन यहाँ जिस पर्यायको विषय किया वह द्रव्यपद्धतिका है यानि पर्यायों का समूहरूप पर्यायको ग्रहण किया । वर्तमान समयकी पर्यायको ग्रहण नहीं किया । तो जब अतीत अवगठ वर्तमान समस्त पर्यायोंमें यह पर्याय है, यह पर्याय है इस प्रकार अनुवृत्ति रखने वाली पर्यायको ग्रहण किया तो वह द्रव्यपद्धतिसे ग्रहण किया, इस कारण यह भी व्यवहारनय है ।

द्रव्याधिकनयसे पर्यायाधिकनयकी अल्पविषयता एवं व्यवहारनयसे ऋजुसूत्रनयकी सूक्ष्मविषयता तथा ऋजुसूत्रनयसे शब्दनयकी सूक्ष्मविषयता—द्रव्याधिकनयसे सूक्ष्मपर्यायाधिकनयका विषय बनता है । पर्यायाधिकनयमें महाविषय वाला ऋजुसूत्रनय है । पर्यायाधिकनयके ४ भेद हैं - ऋजुसूत्रनय, शब्दनय, समभिरुद्धनय और एवभूतनय । इन चारोंमें सबसे बड़ा विषय है ऋजुसूत्रनयका । ऋजुसूत्रनय वर्तमानकी एक पर्यायको ग्रहण करता है । उसे चाहे किन्हीं शब्दोंसे बोले उसका नियन्त्रण नहीं है, लेकिन ऋजुसूत्रनयके विषयकी ओर सूक्ष्म करके चूँकि ऋजुसूत्रनयके विषयसे और सूक्ष्म हो नहीं सकता तब शब्दके सहारे उसे ऋजुसूत्रनयके विषयकी सूक्ष्म किया गया है । इस कारण यहाँ अभिन्न तीन नय शब्द नय कहलाते हैं । ऋजुसूत्रनय तो किन्हीं भी शब्दोंसे एक पर्यायको ग्रहण कर लेता था । अब कालके भेदसे, कारकके भेदसे, लिङ्गके भेदसे, साधनके भेदसे, उपसर्गके भेदसे भेद कर देता शब्दनयका काम है । जैसे ऋजुसूत्रनय कलत्र शब्दसे भी स्त्रीको ग्रहण करता है और माया शब्द से स्त्रीको ग्रहण कर रहा है । कलत्र मायने भी स्त्री माया मायने भी स्त्री, लेकिन शब्दनय कहेगा कि माया शब्दका वाचा पदार्थ दूसरा है कलत्र शब्दका वाच्य दूसरा होगा तो अब ऋजुसूत्रनयसे जो ग्रहण किया था उससे सूक्ष्म विषय हुआ शब्दनय ।

शब्दनयसे समभिरुद्धनयकी सूक्ष्मविषयता—अब शब्दनयके विषयमें और सूक्ष्म करके समभिरुद्धनय होता है । समभिरुद्धनयका लक्षण है नाना पदार्थोंका आश्रय करके किसी एक पदार्थके अभिमुख होकर लुप्त होनेको । जैसे शब्द नयका विषय है शुद्ध, एकरूप विषय अर्थात् नहीं न किंगका भेद हो न साधनका भेद हो, समान पर्यायवाची शब्द हो, जैग इन्द्र शक्ति, पुरन्दर ये तीन नाम इन्द्रकी हैं । इनमें नतीति व्यवभिचार है न सख्या, क्योंकि तीनों ही शब्द पुलिग हैं तीनों ही एकवचन हैं, तीनों का कारक एक कर्ता कारक है । यों शब्दनय समान होनेसे पर्याय शब्दके भेदसे यहाँ अर्थभेदको ग्रहण नहीं करता है लेकिन समभिरुद्धनय कहता है कि इन्द्र, शक्ति, पुरन्दर इत्यादिक शब्द विभिन्न अर्थको विषय करने वाले हैं । जो ऐश्वर्यशाली हैं वह इन्द्र हैं, जो शक्तिशाली हैं वह शक्ति हैं, जो नज्जरी करण करे वह पुरन्दर हैं । अथवा जो ऐश्वर्यशाली हो उसको इन्द्र कहेंगे, जो शक्तिशाली हो उसे शक्ति कहेंगे, जो अपने साम्राज्यके अन्तर्गत व्यवस्था करे उसे पुरन्दर कहेंगे । तो शब्दनयका विषय क्या था ?

कालादिभेदसे अव्यभिचरित अर्थको गहरा करना । वह पर्याय शब्दके भेदसे अर्थभेद नहीं मानता था, शब्दनय लिंगभेदसे अर्थभेद मानता था, कारकभेदसे अर्थभेद मानता था, लेकिन एक ही वचनसे एक ही लिंगके एक ही पदार्थके वाची अनेक शब्द हो तो भी किन्हीं भी शब्दोंसे उस पदार्थको पुकारता था, किन्तु समभिरूढनय उनमेंसे किसी एकसे ही पुकारेगा सबसे नहीं । अब समभिरूढनयका अन्य प्रकारका दृष्टान्त लीजिये ! जैसे गौ शब्दके तो अनेक अर्थ हैं — वाणी, किरण आदिके । लेकिन उन सभी अर्थोंको टालकर केवल एक गाय नामके पशुमें ही रूढ बन जायें शब्द तो वह समभिरूढ है । तो शब्दनयने तो केवल काल आदिके भेदसे अर्थभेद मानते थे, पर्याय शब्दके भेद से अर्थभेद नहीं मानता, लेकिन समभिरूढनय पर्याय शब्दभेदसे भी अर्थभेद मानता है । जैसे इन्द्र, शक्र, पुरन्दर आदिके शब्द भिन्न-भिन्न अर्थके कहने वाले हैं क्योंकि भिन्न शब्द हैं । भिन्न-भिन्न जब शब्द हैं तो उनका अर्थ भी भिन्न-भिन्न है । जैसे देखना, अवलोकना, निहारना आदिके । सामान्यतया इनके एक ही मतलब हैं, लेकिन इनमें अन्तर है । जब शब्द न्यारे-न्यारे हैं तो सूक्ष्म दृष्टिसे इनका अर्थ भी न्यारा-न्यारा है, देखना — यह सामान्य है, अवलोकना — कुछ परीक्षणसा करता हुआ देखना, इसको अवलोकना कहते हैं । निहारना — बहुतसी मिली हुई चीजोंमें किसी चिन्ह विशेषके द्वारा किसी वस्तुको छाटकर देखना इसको निहारना कहते हैं । जितने शब्द हैं उतने ही भिन्न-भिन्न अर्थ हैं । ऐसा समभिरूढनयका विषय है ।

समभिरूढनयसे एवभूतनयकी सूक्ष्मविषयता — अब समभिरूढनयके बाद सूक्ष्म विषय है एवभूतनयका एव माने इस प्रकारके विवक्षित क्रियाके परिणाम रूपसे जो परिणत पदार्थ हो, उसे जो बताये उसे एवभूतनय कहते हैं । जैसे समभिरूढने इन्द्रका अर्थ ऐश्वर्यशाली कहा । शक्रका अर्थ शक्तिशाली कहा । लेकिन एवभूतनय यह कहता है कि जब वह ऐश्वर्यके समारोहमें लगा हो तब वह इन्द्र है । जब वह अपनी शक्तिबल प्रयोगमें लगा हो तब वह शक्र है । जैसे एक ही पुरुषका मुनीम और पुजारी इन दोनों शब्दोंसे कहते हैं तो वह एवभूतनयका विषय नहीं है । यह ऋजु-नयमें तो आ जायगा । जैसे शक्र शब्द कहा तो समभिरूढनयकी दृष्टिमें वह इन्द्रशक्ति प्रयोगकी क्रियामें लगा हो तो न लगा हो तो देवोंका जो राजा है शक्र, उस अर्थको बता देगा, यह है शक्र । अथवा जैसे पशु गाय गमन क्रियामें लगी हो तब, न लगी हो तब अर्थात् गाय चल रही हो तब भी गाय है समभिरूढनयकी दृष्टिमें, न चल रही हो तब भी गाय है, क्योंकि उस प्रकारकी उसमें रूढ़ि है । लेकिन एव अभिभूतनय तो जिस समय चल रही हो गाय उस समय गाय कहेंगे । ऐसे ही जब शक्र जब अपनी शक्तिक्रियाके प्रयोजनमें लगा हो, व्यवस्थामें शक्ति प्रदर्शन कर रहा हो जब वह शक्ति क्रियाके प्रदर्शनमें लगा हो तो उसे शक्र कहेंगे एवभूतनयसे । जब वह पूजन कर रहा हो इन्द्र तो उसको शक्र न कहेंगे, क्योंकि पूजनमें शक्तिप्रयोगका काम नहीं, वहाँ तो प्रभुभक्तिका काम है । एवभूतनयकी दृष्टिको अपेक्षा करके भी यदि अन्य कार्यमें लगे

हुएकी शब्दसे बोल दिया जाय तो जैसे इन्द्र पूजन तो कर रहा है इस समय उसे शक्र शब्दसे बोल दिया जाय तो सब-इसका अर्थ-यह हो गया कि कोईसा भी अर्थ हो, कोईसा भी शब्द बोल दे। कर तो रहा है वह पूजन, मगर बोल रहे हैं हम शक्र तो इसको बढ़ा करके ऐसा भी कहा जा सकता कि कोई कर तो-रहा नमस्कार, किन्तु सब नमस्कार करते हुए पुरुषमें रसोदयापन आ जाय। जैसे यही पुरुष वाचक है, यही पुरुष-पूजक है तो अब वह पूजन कर रहा है तो उनमें पाचकत्व आ जाय यानि-रसोदयकानेकी बात बन जाय, यह प्रसंग इसना ही दोष नहीं दे रहा कि उसे जिस समय पूजा कर रहा है उस समय पाचक कहदे, यह भी दोष है, लेकिन इससे बढ़कर-दोष यह कहा जा रहा है कि काम तो कर रहा है नमस्कारका और बात बन जाय पाचकत्वकी, तो एवभूतनय न माना जाय तो व्यवहार बिगड़ जायगा।

एवभूतनयकी उपयोगिता--इस प्रसंगमें जब ऋजुसूत्रनयका सङ्ग किया जा रहा था कि ऋजुसूत्रनय केवल वर्तमान एक क्षणकी पर्यायको ग्रहण करता है तो वहीं अत्रन यह किया गया कि द्रव्यको तो ऋजुसूत्रनय ग्रहण करता नहीं और भूत भविष्य पर्यायको भी ग्रहण नहीं करता, तब लोकव्यवहार केवल वर्तमान क्षणमात्रकी पर्यायको ग्रहण करनेसे हो नहीं सकता। जब द्रव्यदृष्ट भी हो, भूत भविष्यकी पर्यायों पर भी निगाह हो तब व्यवहार बन सकेगा। तो शंका यह उठाई गई थी कि वर्तमान पर्यायमात्रको ऋजुसूत्रनयका विषय मान लेनेपर फिर तो व्यवहारका लोप हो जायगा तो उत्तर यह दिया जा उस ऋजुसूत्रनयका क्या विषय है? वह यहाँ बताया जा रहा है। चाहे व्यवहारनयका लोप होता हो तो होभी, किन्तु विषयमात्र अद्विष्ट किया जा रहा है, साथ ही यह भी तो जानना चाहिये कि व्यवहार समस्त नयोंके द्वारा साध्य है। केवल एक ठठसे व्यवहार नहीं बनता। जब सब नयों द्वारा व्यवहार साध्य है तब जिनसे व्यवहार नहीं बन रहेकी शंका की गई किसी दृष्टिमें, उन नयोंकी भी व्यवहारमें उपयोगिता है। तब देखिये ना, कि एवभूतनय यह कहता है कि जिस शब्दका जो अर्थ है उस क्रियामें वह परिणति कर रहा हो तब उसे उस शब्दसे बोलें, भगद कामके विरुद्ध बोलेंगे तो कर रहा है कुछ काम और बन बैठेगा कुछ काम। इस कारण एवभूतनय, समस्त दुनय सामान्यके विषयको भी सूक्ष्म विषयसे ग्रहण करता है।

एवभूतनयके अभिप्रायमें सभी शब्दोंमें अक्रियाशब्दत्वका अभाव--जब एवभूतनयके सम्बन्धमें एक विशेष बातपर और विचार किया जा रहा है। एवभूतनयके अभिप्रायसे दुनियाका कोई शब्द ऐसा नहीं जिस शब्दमें क्रिया न भरी हो। कोई भी अक्रिया शब्द नहीं है एवभूतनयकी दृष्टिसे। सब शब्दोंका निर्माण है व्याकरणके अनुसार वातुसे निर्माण हुआ है सभी शब्दोंका। अनेकोंमें कुछ शब्द तो ऐसे होंगे कि जिन शब्दोंकी जड़-वातु नहीं है प्रायः वहाँ भी वातुसे उत्पन्न हुए शब्द हैं। जैसे Receiver आदि शब्द हैं जहाँ वातुमें प्रत्यय लगा देनेसे शब्द बन जाते हैं।

किन्तु संहृतमें कोई शब्द ऐसा न मिलेगा जो शब्द घातुसे न बना हो। जैसे बोला गी तो गोमे भी क्रियाको घुन है जो चले सो गो, लो जाये सो गो। अश्वका अर्थ है घाडा। अश्वका अर्थ जो बहुत तेज चले। शुक्ल मायने सफेद। अब कुछ लोग सोच सकते हैं कि इसमें कौन सी घातु है। धोर, इसमें कौन सी क्रिया की? तो शुक्लका अर्थ है शुचिभवनात् शुक्ल, जो पवित्र, स्वच्छ होवे उसे शुक्ल कहते हैं। तो इसमें भी क्रिया आ गई। नीला शब्द यह स्वयं क्रियाभूत है नीलन सम्बन्धसे नील बना। जिसे हम नील रंग कहते हैं उस रूप अपना रूप रखनसे नील है। क्रिया इसमें भी आ गई। कोई पूछे कि किसीका नाम देवदत्त रख दिया तो इसमें कौन सी क्रिया आ गई? तो इसमें भी क्रिया है। देव जिसको देवे उसे देवदत्त कहते हैं। यज्ञदत्त कहा तो इसमें कौनसा क्रिया है? यज्ञमें जिसे दिया जाय उसे यज्ञदत्त कहते हैं। घट कहा तो घट मायने घडा, इसमें कौनसी क्रिया है? घटनात् घट घटन क्रियासे जो होवे उसे घट कहते हैं। कुम्हार चाकपर मृत्पिण्ड रखता है और उसे फिर घडता है। कमडल कहा इसमें कौन सी क्रिया ध्वनित है? कमडले यस्मिन् इति कमडलु, कम मायने जल, जिसमें जल बड़ी शोभारूपसे रहे उसे कमडलु कहते हैं। चौकी कहा तो इसमें कौनसी क्रिया ध्वनित हुई? जो चार कौनों रूपसे वर्तन करे उसे चौकी कहते हैं। प्रत्येक शब्द में क्रिया पड़ी हुई है। एव भूतनयइस बातपर दृष्टि दिलाता है कि हम किसी शब्दको तब बोलें जब उस शब्दका नाम उस पदार्थ हो रहा हो। इसी प्रकार सयोगी द्रव्य और समवायी द्रव्य शब्द यह भी क्रिया शब्द है। जैसे किसीने कहा दंडी तो दंडीका अर्थ है डडा वाला। कोई पूछे कि दंडी शब्दमें कौन सी क्रिया ध्वनित हो रही है तो सुनो। जिसके पास डडा उसे डंडी कहते हैं। है खुद एक क्रिया है, एक विशेषणको 'है' से जोड करके दंडी बनाया तो उसमें भी क्रिया शब्द है। विषाणी—विषाण कहते हैं सींगको और विषाणी कहते हैं सींगवालेको। तो विषाणीमें कौन सी क्रिया ध्वनित हुई? विषाण जिसके हो उसे विषाणी कहते हैं।

स्वेच्छसम्बन्धवाचक शब्दकी व्यवहार मात्रसे प्रवृत्ति होनेके कारण क्रियाशब्दत्व अवेषणकी शब्दोमे अनुद्भूति—कुछ शब्द ऐसे हैं कि जाति गुरु क्रिया आदिकका प्रयोजन रखकर सम्बन्ध बनाने वाले शब्द हैं वरिपरिणति व्यवहार मात्रसे है निश्चयसे नहीं है। इसका उदाहरण ऐसा है कि जिस छिछमे जितने गालियो के शब्द है वे सब प्रससावाचक हैं। जो शुद्ध गाली है अर्थात् एक शब्द वाली गाली है उसका अर्थ उत्तम निकलेगा। लेकिन कोई दो चार शब्द बोलकर भी वहिन आदिके नाम देकर गाली दे तो वह सही गाली नहीं है जो एक शब्द वाली गाली है उसमें अर्थ उत्तम निकलेगा। पहिले तो गाली शब्दका ही अर्थ समझ लीजिए। गाली, इसने मेरी कीर्ति गाली। तो गाली कहते हैं प्रशसा करनेकी घटनाको। जब गाली शब्दका स्वयं अर्थ प्रशसा है तब फिर जिन शब्दोंके द्वारा गाली दी जाती है वह क्यों न ऊँचो शब्द होगा? जैसे किसीने कहा उचक्का। तो इसमें शुद्ध शब्द है उचक्का जो सबसे

ऊँचा पुरुष हो उसे सचक्का कहते हैं। पु.मा-पु.गव शब्दसे बना जो थोड़ा हो उसे पु.गव कहते हैं। तो जो मिला जुला करके गालीके शब्द हैं वे ता.केवल व्यवहार मात्र हैं और जो मूलभूत हैं वे समन्वित, निश्चयसे गाली हैं यहाँ निश्चय और व्यवहारका अर्थ है Pure और Ompure तो ऐसे शब्द पक्षतयी आदिक हैं जो व्यवहार मात्रसे बन सकी प्रवृत्ति है, निश्चयसे उनकी प्रवृत्ति नहीं है।

नयोमे सम्यक्त्व और मिथ्यात्वका कथन तथा अर्थनय व. शब्दनयका विभाग नैगम, सग्रय, व्यवहार, ऋजुसूत्र, शब्दनय, समभिरुदनय एवं सूतनय अगर ये सापेक्ष हो अन्य नयोके विषयकी अपेक्षा रखते हों, तो सुभीचीत है। परस्पर नयोकी अपेक्षा न रखें ये नय तो ये मिथ्या हैं। नयोमें एकमें दो नहीं समा सकते। जिस नय की दृष्टिमें जो बात है उस दृष्टिमें वही दृष्ट है, लेकिन उस दृष्टिको जो पुरुष कर रहा है उस पुरुषके आशयमें यदि अन्य नयोकी अपेक्षा है तो यह नय सम्यक् है, मूल है और एक दूसरेकी अपेक्षा नहीं करता है तो यह नय मिथ्यानय है। तो इन चार नयो में ऋजुसूत्रनय, शब्दनय, समभिरुदनय और एव सूतनय। इनमें पर्यायका अवलोकन प्रधान है और नैगमनय, सग्रहनय, व्यवहारनय, ऋजुसूत्रनय इनमें द्रव्यका अवलोकन प्रधान है, किन्तु अर्थके नातेसे नैगमनय, सग्रहनय, व्यवहारनय, और ऋजुसूत्रनय ये चार नय एक ओर है और शब्दके नाते शब्दनय, समभिरुदनय एवं सूतनय ये एक ओर है नैगमनयसे ऋजुसूत्रनय पर्यन्त नय किसी अर्थको विषय करते हैं इनमें शब्दकी प्रधानता नहीं है इसलिए वे चार अर्थनय कहलाते हैं। और, शब्द समभिरुदन एवं सूतनय इनमें शब्दकी प्रधानता है इस कारणसे ये शब्दनय कहलाते हैं।

नयोकी प्रकारपद्धतिका विशेष वर्णन—अब एक दृष्टि यह है कि नयोके प्रयोग उपयोग तीन प्रकारमें होते हैं—ज्ञान अर्थ और शब्द जैसे चौकी कहा तो चौकीमें तीन बातें आ गयी ज्ञान चौकी, अर्थ चौकी और शब्द चौकी। शब्द चौकी तो चौकी ऐसे दो शब्द बोला या लिखा वह है शब्द चौकी, और जिसपर बैठे या पुस्तक आदि रखें, वह है अर्थ चौकी, और अर्थ चौकीके बारेमें जो भीतरमें ज्ञान, कलका, जो विकल्प हुआ वह है ज्ञान चौकी। जैसे पुत्र तीन प्रकारके हैं—ज्ञान पुत्र अर्थ पुत्र और शब्द पुत्र पु और न ऐसा दो शब्द लिख दिया अथवा बोल दिया तो वह है शब्द पुत्र। और, जो दो हाथ, दो पैर वाला पुत्र है, वह है अर्थ पुत्र, और उस अर्थ पुत्रके विषयमें जो ज्ञान होता है, जो विकल्प बनसे, वह है ज्ञान पुत्र। अब यहाँ कोई पूछे कि तुम शब्द पुत्र से राग करते हो या अर्थ पुत्रसे, या ज्ञानपुत्रसे तो इसका सही उत्तर क्या होगा? ज्ञान पुत्रसे हम राग करते हैं शब्दपुत्रसे तो कोई राग करता नहीं, अर्थ पुत्र भी बिल्कुल भिन्न पदार्थ है। तो उस पुत्र के बारेमें जो हम कल्पनामें करते हैं, वह ज्ञान पुत्र है उससे हमारा राग चलता है। तो अब, इन नयोके बारेमें हम ये तीन नय लेंगे। यद्यपि यहाँ उस दृष्टिसे प्रयोग नहीं किया गया, किन्तु उसका आशय लेकर भेद करें तो तीन

भेद करें — ज्ञाननय, अर्थनय और शब्दनय । इनमेंसे ज्ञाननय है सिर्फ नैगमनय । नैगमनय किसी पदार्थको नहीं विषय करता, सकलमें अर्थको ग्रहण करता है । इस कारण नैगमनय ज्ञाननय है । सग्रहनय, व्यवहारनय ऋजुसूत्रनय, इनमें किया पदार्थ को विषय अतएव ये तीन नय कहलायेंगे अर्थनय और शब्दनय, सम्भिरूढनय, एव भूतनय इनमें शब्दके बलपर काट पीटकी है, इनमें शब्दकी प्रधानता है, इस कारण ये कहलायेंगे शब्दनय । इस प्रकार ये ७ नय नैगमनय, सग्रहनय व्यवहारनय, ऋजुसूत्रनय, शब्दनय, सम्भिरूढनय, और एवभूतनय । इनको एक सामान्य आगम पद्धतिसे कहा गया है । इनको अध्यात्मपद्धतिमें ढाला जाय तो भेद पद्धतिकी दृष्टि लेकर जो नय होगा वह व्यवहारनय होगा । और अभेदपद्धतिकी अभ्रय लेकर जो नय बने वह निश्चयनय है । तो अध्यात्म दृष्टिमें भेद और अभेद पद्धतिके ५ कारणसे भेद है और इस पद्धतिमें पूर्वनयके विषय लिए हुएमे ही भेद करके सूक्ष्म विषयको ग्रहण करे इस पद्धति से भेद है । यो नयोमे तीन द्रव्याधिकनय हुए और चार पर्यायार्थिकनय हुए ।

नयोकी बहुविषयता अल्पविषयता कारणभूतता व कार्यभूतताके निर्णयके प्रसंगमें नैगमनय व सग्रहनयका पारस्परिक विवरण — नयोंका वर्णन करके अब यह पूछा जा रहा है कि इन नयोमे बहुत विषय वाला नय कौन है और अल्प विषय वाला नय कौन है ? और, उन नयोमे कारणभूत नय कौन है और कार्यभूत नय कौन है ? इस प्रश्न पर उत्तर देते हैं कि पहिले पहिलेका नय तो बहु विषय है और उसके आगे आगेका नय अल्प विषय है । इसी प्रकार पहिले पहिलेका नय तो कारणभूत है और आगे आगेका नय कार्यभूत है । इसका स्पष्ट भाव यह है कि नैगमनयका बहुत विषय है उससे अल्प है सग्रहनयका, उससे अल्प है व्यवहार नय का उससे अल्प है ऋजुसूत्रनयका उससे अल्प है शब्दनयका उससे अल्प है सम्भिरूढनयका और सबसे अल्प है एवभूतनयका तो अब नैगम और सग्रहनय इनके विषयोंपर विचार करें । नैगमनयका विषय है कम । वैसे एकदम अधिक विचार करनेपर लगता ऐसा है कि सग्रहनयसे और बड़ा विषय किसका होगा ? जिसने सबका सग्रह कर लिया किन्तु सग्रहनयसे बहुत विषय है नैगमनयका क्योंकि सग्रहनय तो भाव अभाव दोनों को विषय करता है । नहीं भी वह है । भी वह जैसे कि सकल्प सत् पदार्थमें होता है वैसे सकल्प असत् पदार्थ में भी होता है । सत् पदार्थ तो विद्यमान वस्तु है उसमें भी सकल्प होता है और असत् अतीत अनागतकी वस्तु है जो वर्तमानमें नहीं है तो भूत भविष्य वाली चीज जो कि वर्तमानमें असत् है उसमें भी सकल्प होता है । सर्वथा असत्की बात नहीं कही जा रही, जो अप्रमेय है, असत् है, उसमें सकल्प हो यह नहीं कहा जा रहा किन्तु वर्तमानमें हो उसे कहते हैं सत् । वर्तमानमें नहीं है, अतीत में था, भविष्यमें होगा पर वर्तमानमें नहीं है उसे कहते हैं असत् तो जैसे सत् पदार्थमें सकल्प होता है उसी प्रकार असत् होनेपर भी सकल्प होता है, यह है नैगमनकी वा । तो अब स्पष्ट हुआ कि नैगमनय भाव और अभाव दोनोंको विषय करता है, किन्तु

सग्रहनय नैगमनयसे भला विषय वाला है, क्योंकि सग्रहनय केवल सम्मान (सत्) को विषय करता है, असत्को नहीं। इस सग्रहनयमें सत्के सग्रह करनेकी है। यह तो हुई नैगमनय और सग्रहनयके बीच विषयकी बात अब कारण कार्यकी बात देखिये। नैगमनयपूर्वक सग्रहनय होता है। इस पद्धतिसे नैगमनय कारणभूत हुआ और सग्रहनय कारणभूत नहीं हुआ। कारणमेंसे क्रय निकाल ऐसी लाकरुद्धि भी है। तो नैगमनयके विषयमेंने ही सग्रहनय निकला तो सग्रहनय कार्यभूत हुआ नैगमनय कारणभूत हुआ।

२ सग्रहनय व व्यवहारनयमे तथा व्यवहारनय व ऋजुसूत्रनयमे कारण कार्यभूतता व वृहत्तयविषयताका विवरण—अब सग्रहनय और व्यवहारनयके बीचकी बात सुनो। सग्रहनय सम्मार्गका ग्राहक है और व्यवहारनय सविशेषका ग्राहक है। सग्रहनयसे सगृहीत सत्के भेद करके उन भेदोंका ग्रहण करनेवाला है। इस कारण सग्रहनय तो हुआ बहुविषयक और व्यवहारनय हुआ अलंविषयक। इसी प्रकार कार्य और कारणमें भी देख लो। सग्रहनय है कारणभूत और व्यवहारनय है कार्यभूत, क्योंकि सग्रहनयके विषयको ही कारण बनाकर उसको विधिपूर्वक भाग किया गया है तो विभजन हुआ कार्य और संप्रयोग कारण। अब व्यवहारनय और ऋजुसूत्रनयके बीच इन दोनों प्रसंगोंकी बात देखिये व्यवहारनयमें तो तोत कालमें रहने वाले पदोंको विषय किया था, क्योंकि व्यवहारनयकी भर्त्सा वर्तमान परिरक्षणको निरखनेकी नहीं है। जैसे जीव यह हुआ सग्रहनयका विषय और जीवके दो भेद हैं—ससारी और मुक्त। तो व्यवहारनयसे ससारी व मुक्त जानें और इससारी कहते ही विकार पदोंका समूह आ गया फिर भी व्यवहारनयके विषयभूत जीव विशेषकी ससारी जीवको न कहकर एक ससारी जीवको ही ग्रहण किया। ई जो अतीत अतीतगत स्व विकार परिरक्षणमें रहने वाला ससारी जीव है यह उसके निष्कर्ष हुआ। इसकी दृष्टि केवल वर्तमानपर नहीं टिक रही। तो तो व्यवहार तो हुआ अलंविषय, कार्यको विषय करने वाला और ऋजुसूत्रनय केवल वर्तमानपरिरक्षणको विषय करता है। तो बहु विषय है व्यवहारनयका और ऋजुसूत्रनयका भला विषय है तथा ऋजुसूत्रनय व्यवहारपूर्वक हुआ है इसलिये व्यवहारनय कारणभूत है और ऋजुसूत्रनय कार्यभूत है। जैसा कि तो बातों विवेचनाकी सिद्धिसे बनाते हैं जो जहाँ तो सिद्धिसे उठाया वह तो हुआ कारणप्रसंग और जाँचें रहें हैं वह हमें किमंतो ऋजुसूत्रनय में वहाँ भिन्न पदोंका बोधन करेगा तो किमंतो स्वयं किमंतो भिन्न भिन्न व्यवहारनयका विषय था। उसमेंसे सूक्ष्मका ग्रहण किया। तो जो व्यवहारनय कारणभूत हुआ और ऋजुसूत्रनय कार्यभूत हुआ।

३ ऋजुसूत्रनय व शब्दनयमे कारण कार्यभूतता व वृहत्तयविषयताका विवरण—अब ऋजुसूत्रनय और शब्दनयके बीचमें इन दो प्रसंगोंकी देखिये ऋजु

मूत्रनय निष्कृष्ट कारण, सत्त्वा आदिको भेदमें अर्थमें भेद नहीं कर रहा । उसमें नाश्रा-
ज्यमें निष्कृष्ट का-फ आदिको भेदमें अर्थको अभिप्राय न बना जाता रहा था । यह तो
अजुगुप्सुनयका विषय है और शब्दनयके निष्कृष्ट कारण सत्त्वा आदिको भेदमें पदार्थोंमें
भी भेद कर दिया तब अजुगुप्सुनयमें शब्दनयका विषय सूक्ष्म न गया, यों तो है अजु-
गुप्सुनयके बहु विषयवाची बात और शब्दनयमें अन्तर्विषयनका बात । अब कारण-
त्व व कार्यत्वकी बात देखिये । अजुगुप्सुनय है कारणभूत और शब्दनय है कार्यभूत ।
अजुगुप्सुनयने जिस पदार्थोंको दिया उसमें याचक जिने अन्य शब्द है निग कारण
आदिको भेद वाते भी उनमेंसे अब और भेद दिया तो अजुगुप्सुनयपूर्वक ही शब्दनय
वन मका । शब्दनय कहनेको दते तो उगका आधार अजुगुप्सुनय है । उसमें ही और
हृष्टि कर्म साधनभेद कर्मके अर्थका भेद दिया है तो अजुगुप्सुनय हुआ कारणभूतनय
और शब्दनय हुआ कार्यभूतनय ।

शब्दनय व समभिरुद्धनयमें बह्वृत्पविषयता व कारणकार्यभूतताका
विवरण—अब शब्दनय और समभिरुद्धनयको उनके प्रसङ्गको निम्न । शब्दनय पर्याय
के भेदमें पदार्थोंमें भेद नहीं कर रहा था निग कारण सत्त्वा भेदमें तो भेदकर रहा था
पर शब्दोंमें शब्दोंके भेदमें अर्थमें भेद नहीं कर रहा, इसका तात्पर्य यह है कि जैसे कलत्र
और भाषाई दोनों शब्दस्त्रीके वाचक हैं । तो अजुगुप्सुनय तो इन दोनों शब्दोंमें भी
भेद नहीं कर रहा और शब्दनय इन दोनोंमें भेद कर लेता है, क्योंकि निग भेद है ।
शब्दनयका अभिप्रायमजैमें भाषाई, रानी महिला आदि जो वेदल श्त्री निग याने ही शब्द
हैं पर्यायवाची शब्द ये कहलाते हैं । जिसमें निगका एक न हो, कारण आदिको
अन्तर न हो और फिर हो अनेक शब्द ता वे पर्यायवाची शब्द नहीं बल्कि कहलाते हैं ।
शब्दनयकी दृष्टिमें तो शब्दनय पर्यायशब्दभेदमें अर्थमें भेद नहीं कर रहा, लेकिन
समभिरुद्धनय शब्दपर्यायभेदमें अर्थमें भेद कर उल्लेख है । तो एक तरहसे देखो तो
एक दूतरसे विपरीत विषय है, लेकिन यह विपरीतता शब्द और सूक्ष्मकी अपेक्षा है ।
यों तो शब्दनय बहुविषय हुआ और समभिरुद्धनय अन्तर्विषय हुआ और कारण
कार्यकी बात भी स्पष्ट है । शब्दनय है । कारणभूतनय और समभिरुद्धनय, कार्यभूतनय,
समभिरुद्धनयने अर्थोंमें अनेक उन शब्दोंमें ही भी भेद करनेकी बात है । उनमेंसे शब्द
नयपूर्वक समभिरुद्धनय हुआ है । अतः शब्दनय कारणभूतनय है और समभिरुद्धनय
कार्यभूतनय है ।

समभिरुद्धनय व एवभूतनयमें बह्वृत्पविषयता व कारणकार्यभूतताका
विवरण—अब समभिरुद्धनय और एवभूतनयके प्रसङ्गको देखो । समभिरुद्धनय
पर्याय शब्दभेदमें अर्थमें भेद नहीं कर रहा था । अगर शब्दभेद शब्दोंमें भेद नहीं कर
रहा था । शब्दभेद होनेपर भी अनेक अर्थोंकी ही उगता रहा था । जैसे गोका अर्थ

समभिरूढनयसे गाय है। तो गमनक्रियामें परिणत हो वह तब भी गोसमभिरूढनयसे है और गमनक्रियामें परिणत नहीं है तब भी लोग उसे गो कहते हैं। अब गो शब्दके बोध्यमें एवभूतनय क्रियाके भेदसे अर्थभेद कर डालता है। जब जानी हो तब गो, जैसे न जाती हो तब गो नहीं। तो यो समभिरूढनयका विषय बढ़ा हो गया और एवभूतनयका विषय अल्प हो गया। यों तो इन दोनों नयोंमें बहु विषयकी और अल्प विषयकी बात है। अब कारणकार्यकी बात देखिये। एवभूतनय क्रियाके भेदसे अर्थमें भेद कर रहा है पर किस अर्थमें भेद कर रहा है जिसे समभिरूढनयने निर्णीत कर दिया, गोके माथने विशिष्ट पशु। यह तो समभिरूढनयसे तय किया गया कि गो शब्दके अनेक अर्थ थे, उन अनेक अर्थोंमेंसे अन्य अर्थोंको त्यागकर केवल एक विशिष्ट पशुकी ही गो करार किया तो यह समभिरूढका विषय है। अब गो शब्दसे जिस पदार्थका प्रतिपादन किया गया उस ही पदार्थमें तो एवभूतनय भेद कर रहा है कि गोका अर्थ है जाने वाला। तो जब जाये तब गो, जब न जाय तो गो नहीं, इस प्रकार समभिरूढनय पूर्वक ही एवभूतनय हो गया। अतः समभिरूढनय है कारणभूत और एवभूतनय है यो कायभूत उत्तर है इन प्रश्नोका सब नयोंमें कौनसा नय बहुविषय वाला है और कौनसा नय अल्पविषय वाला है कारणभूत है और कौनसा नय कायभूत है ?

एक विषयमें नयोंके प्रवर्तनकी एक विशेषता—यहाँ जिज्ञासु प्रश्न करता है कि ये सब नय क्या एक विषयमें बिना विशेषताके सामान्यरूपसे प्रवर्तते हैं अथवा इनमें कोई विशेषता है? उत्तरमें कहते हैं कि इनमें यह विशेषता है कि जहाँ उत्तरोत्तर नय पदार्थके प्रसंगमें वर्तता है, लगता है, वहाँ पूर्व—पूव भी नय लगता ही है। जैसे कि सहस्रमें अर्थात् हजारमें अष्टशतीका याने ८०० का विरोध नहीं है। अर्थात् हजारमें अष्टशती याने ८०० नमाया हुआ है। अथवा अष्टशतीमें पञ्चशती अविरोधके वर्तती है याने ८००में ५०० समाया हुआ है। तो जैसे यहाँ उत्तरोत्तर सख्या पूर्ण पूर्व सख्यामें अविरोधमें रहती है इसी प्रकार उत्तरोत्तर नयके प्रसंगमें पूर्व पूर्व नय लगता ही है परन्तु जहाँ पर पूर्व पूर्व नय प्रवर्तित होते हैं। वहाँ उत्तरोत्तर नय नहीं लगता है जैसे कि ५००में ८०० की वृत्ति नहीं है। यहाँ मात्र यह है कि उत्तरनय सूक्ष्म विषयकी ज्ञानता है और पूर्वनय उस उत्तरनयके विशाल विषयको जानता है। अब जहाँ सूक्ष्म विषय जाना गया है वहाँ यह बात स्पष्ट घटित है कि वह किसी विशाल विषयका ही तो सक्षेप है। तो जहाँ सूक्ष्म विषय जाना गया वहाँ विशाल विषयको जानने वाला नय लगता ही है, क्योंकि विशाल विषय दिये बिना सूक्ष्म विषयका बोध नहीं हो सकता। एक प्रसंग हृद्ग्रन्थमें ये लो कि जैसे सग्रहनयके विषयमें व्यवहारनय प्रवर्तित होता है व्यवहारनय जिस विषयको जना रहा है उसकी उत्पत्ति सग्रहनयके विषयके बाद हुई है, इसी प्रकार सर्व प्रसंगोंमें समझिये कि उत्तरनय अहाँ लगता है वहाँ पूर्वनय लगता ही है। और जहाँ पूर्वनय जग रहा है अर्थात् विशाल विषयकी ग्रहण करने वाला नय चल रहा है वहाँ उत्तरनय नहीं चल रहा। कोई पुरुष विशाल

विषय करने वाले पूर्वजन्यसे परिज्ञान करके बस जिज्ञासा आगे न रखे उत्तरजन्यकी वहाँ गु जाइस ही नहीं है, लेकिन उत्तरजन्यकी उत्पत्ति पूर्वजन्यके परिचयके बिना नहीं हो सकती, इस कारण जहाँ उत्तरजन्य लग रहा है वहाँ पूर्वजन्य लगता ही है, किन्तु जहाँ पूर्वजन्य लग रहा है उस विषयमें उत्तरजन्यकी धुन नहीं है ।

नय और प्रमाणके विषयप्रवर्तनके सम्बन्धमें विशेषता—अब नय और प्रमाणकी वृत्तिपर विचार करिये जैसे कि उत्तर सख्यामें पूर्व सख्याका अविरोध है और उत्तरजन्यमें पूर्वजन्यका अविरोध है इसी प्रकार जो नयका अर्थ है, विषय है अर्थात् वस्तु के अश मात्रका जानने वाले नयका विषय वस्तुका कोई अश, उसको जो जान रहा है उस परिज्ञानमें उस नयके विषयमें प्रमाणकी वृत्तिका अविरोध है । प्रमाण जानता है अश सहित वस्तुको और नय जानता है वस्तुके अशमात्रको । तो वस्तुके अशमात्रका ज्ञान तभी सम्भव है जब प्रमाणसे उस वस्तुको जान रहा हो और नयके नूतनत्वमें कहा भी है कि प्रमाणसे जाने हुए पदार्थमें वस्तुके अश मात्रको जानना सो नय है । जहाँ नयका परिज्ञान किया जा रहा है वहाँ प्रमाणाकी वृत्ति अवश्य है, लेकिन जहाँ प्रमाणका विषय जाना जा रहा है वहाँ वस्तुके अशमात्रको जानने वाले नयकी वृत्ति नहीं रहती, क्योंकि प्रमाण वस्तुको पूर्णतया जानने लगता है । अब उस समय विषयके परिचयमें वस्तुके अशमात्रकी कल्पना नहीं की जा रही है इस कारण प्रमाणके अर्थमें नयकी वृत्ति तो नहीं है लेकिन जहाँ नयकी वृत्ति है नयका विषय जाना जा रहा है तो वह तभी सम्यक् नय कहलायेगा जब कि प्रमाणका विषय उस ज्ञानाके ज्ञानमें है । तो नयके अर्थमें प्रमाणकी वृत्ति अविरुद्ध रूपसे रहती है । यह है नयके एक विषयमें विशेषतामें प्रवर्तित होनेकी बात ।

नयसप्तभगीकी प्रवृत्तिमें नैगम और सग्रहनय दृष्टिकृत विधिप्रतिषेध कल्पना—अब शकाकार कहता है कि जब यह अन्तर आया कि नयके विषयमें प्रमाण की वृत्ति चलती है पर प्रमाणके विषयमें नयकी वृत्ति नहीं चलती, तब फिर नय सप्तभगीकी प्रवृत्ति कैसे चलेगी ? अर्थात् अब नयमें परस्पर विरुद्ध व अवक्तव्य आदिक अनेक भगोंकी प्रवृत्ति कैसे हो जायगी । उत्तरमें कहते हैं कि प्रत्येक पर्यायके प्रति किसी एक वस्तुमें अविरुद्ध रूपसे विधि और प्रतिषेधकी कल्पना करनेसे नयसप्तभगीकी प्रवृत्ति हो जायगी । उसका स्पष्टीकरण इस प्रकार है कि जैसे सकल्पमात्रको ग्रहण करने वाले नैगमनयका आश्रय करनेसे विधिकी कल्पना होती है अर्थात् नैगमनयमें जैसे यह विषय हुआ कि कोई पुरुष जंगलमें लकड़ी लेनेके लिए जा रहा था और किसी ने पूछा कि कहाँ जा रहे हो ? तो वह कहता है कि प्रस्थ लेनेके लिए जा रहा हूँ । प्रस्थ होता है एक मापका वाट । जैसे ५-६ किलो अनाज जहाँ समा जाय ऐसा एक काठका चर्तन उसे कहते हैं प्रस्थ । तो वहाँ प्रस्थ केवल कल्पनामात्र है । तो कल्पनामात्ररूपसे जाना गया प्रस्थ वहाँ याने नैगमनयकी दृष्टिमें है, जो प्रस्थ स्थात अस्ति

अर्थात् सकल्प मात्रमें, समझा गया इस दृष्टिसे प्रस्थ है, लेकिन जब सग्रहनयका आश्रय किया जायगा तो वहाँ प्रतिषेध कल्पना बनेगी अर्थात् सकल्पमात्र प्रस्थ नहीं है सग्रहनयकी दृष्टि में। नैगमनय सत् और अमत् दोनोंको विषय करता है, तो नैगमनयके अभिप्रायमें जिस प्रकारका पदार्थ है सग्रहनयके अभिप्रायमें पदार्थ उस प्रकार नहीं है, क्योंकि सग्रहनय सत्को ही विषय करता है। प्रस्थ वहाँ सत् है नहीं, क्योंकि सकल्प मात्र है तो अब वहाँ नयो नयोंके बीचमें स्यात् अस्ति और नास्ति का प्रयोग बन गया। नैगमनयकी दृष्टिमें जो सकल्पमात्र है प्रस्थ, सग्रहनयकी दृष्टिमें वह नहीं है। संकल्पमात्र प्रस्थ केवल उपयोगमें कल्पनामें समाया हुआ वस्तु। नैगमनयकी दृष्टिमें है पर सग्रहनयकी दृष्टिमें नहीं है। सग्रहनय सत्को ही विषय करता है। सग्रहनयकी दृष्टिमें प्रस्थ सम्मात्र होना अर्थात् जो बनाये हुए प्रस्थ मार्गके वस्तु है। उन सबका सग्रहरूप जातिको प्रस्थ कहेंगे। जब कि नैगमनयमें एक कुछ लायें भी नहीं हैं, केवल सकल्प है कि हमें प्रस्थ बनाना है और उसके लिए लकड़ी लाना है, तो उसके चित्तमें अभीष्ट प्रस्थ स्यात् अस्ति है परन्तु सग्रहनयकी दृष्टिमें सम्मात्र प्रस्थ ही प्रतीति होती है और सग्रहनयकी दृष्टिमें अमत् सकल्प मात्र प्रस्थकी प्रतीतिका विरोध है। जैसे आकाश पुष्प असत् है, आकाशका कोई फूल नहीं होता। तो आकाश फूल सग्रहनयकी दृष्टिमें नहीं है। किसका सग्रह कर। जब कुछ है ही नहीं तो सग्रह किसका किया जाय? तो यहाँ वह प्रस्थ आदिक सकल्पमात्र नैगमनयसे है और सग्रहनयसे नहीं है। इस प्रकार एक ही वस्तुमें दो भगोका अविरोध हुआ।

व्यवहारनयकी दृष्टिमें पूर्वनयके विषयकी प्रतिषेधकल्पना—नयसंभगीके विषयमें अब आगे चलो। जब व्यवहारनयका आश्रय किया जाता है तो द्रव्य में अथवा पर्यायमें प्रस्थकी प्रतीति होती है। अब यहाँ सग्रहनय और व्यवहारनयके मुकाबलेमें स्यात् अस्ति और नास्तिकी बात कही जा रही है। सग्रहनयने सम्मात्र प्रस्थको ग्रहण किया था, व्यक्तिरूप प्रस्थको नहीं। सग्रहनयने जितने भी प्रस्थ हो लें उन सारे प्रस्थोका सग्रह हो जाय ऐसी प्रस्थ जातिका सग्रह किया था, लेकिन ऐसे जातिमात्र रूपसे सम्मात्र प्रस्थका परिचय सग्रहनयकी दृष्टिमें है, पर व्यवहारनयकी दृष्टिमें नहीं, क्योंकि व्यवहारनय प्रस्थको द्रवरूप या पर्यायरूपसे ग्रहण करता है। तो जब सग्रहनयका आश्रय करके सम्मात्र प्रस्थका अस्तित्व जाना तब व्यवहारनयका आश्रय करके उस सम्मात्र प्रस्थकी प्रतिषेध किया गया। अथवा उस नैगमनयके मुकाबलेमें व्यवहारनयकी यात रखकर परिषय किया जा रहा है। नैगमनयकी दृष्टिमें सकल्पमात्र प्रस्थ है तो व्यवहारनयकी दृष्टिमें सकल्पमात्र प्रस्थका अस्तित्व नहीं है किन्तु द्रवरूप अथवा पर्यायरूपका अस्तित्व है, क्योंकि व्यवहारनयसे विपरीत अर्थात् द्रवरूप या पर्यायरूप व्यक्तिरूपको ग्रहण करने वाले व्यवहारनयसे विपरीत विषय है नैगमनयका और वह व्यवहारनयकी दृष्टिमें असत् है। उस असत्का या सग्रहनयके द्वारा सम्मात्ररूपसे जितने गए प्रस्थका अनुभव नहीं किया जा सकता है।

पूर्वनयोके विषयकी ऋजुसूत्रनयदृष्टिसे प्रतिषेधकल्पना—अब और आगे चले तो ऋजुसूत्रनयकी आश्रय करनेसे पर्यायमात्र प्रस्थ हीकी प्रस्थरूपसे प्रतीति होती है। तो नैगमनयसे सकल्पमात्रका ग्रहण किया था उसकी दृष्टिमें सकल्पमात्र प्रस्थ है, किन्तु ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमें वह नहीं है और सग्रहनयसे भी विषय किए गए प्रस्थका अस्तित्व भी ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमें नहीं है। व्यवहारनयके द्वारा विषय किए गए प्रस्थकी भी सत्ता ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमें नहीं है, क्योंकि पर्यायमात्र प्रस्थ निगाहमें न हा तो ऋजुसूत्रनयका वह विषय ही नहीं बन सकता है। तो इन नयोके विषयमें यह घटित हो रहा है कि वही एक वस्तु घर्म स्यात् अस्ति स्यात् नास्तिरूप है नयोकी दृष्टिमें। नैगमनयकी दृष्टिमें जिसरूप प्रस्थ है उसरूप प्रस्थ ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमें नहीं है, अन्य नयोकी दृष्टिमें नहीं है।

शब्दनयोकी दृष्टियोंका नयसप्तभगीमें सहयोग—अब इससे आगे और बढ़ो, वह सकल्पमात्र प्रस्थ अथवा अब तकके नैगमसंग्रह व्यवहार ऋजुसूत्रनयके विषयमें आया हुआ प्रस्थ उन नयोकी दृष्टिमें है तो शब्दनयकी दृष्टिमें वह नहीं है, क्योंकि शब्दनयका आश्रय करनेमें काल आदिकसे भिन्न अर्थमें प्रस्थपना बनता है अर्थात् ऋजुसूत्रनय तो कालभेदसे भेद ग्रहण नहीं करता था और शब्दनय काल आदि भेदोसे पदार्थमें भेद ग्रहण करता है तो ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमें काल आदिक भेदोसे भेदको न प्राप्त हुआ अर्थस्वरूप पर्यायमात्र प्रस्थ ग्रहणमें आ रहा था, लेकिन शब्दनय की दृष्टिमें शब्द प्रथमतः कारण काल आदिक भेदोसे भिन्न हुए अर्थमें प्रस्थपना है, तब उस ही पूर्वनयोके विषय किये गए पदार्थका शब्दनयकी दृष्टिसे प्रतिषेध हो गया है। यदि कालभेदसे पदार्थमें भेद न माना जाय तो पद आदिकमें भी प्रस्थकी कल्पना हो बैठेगी। इससे पूर्वनयोके द्वारा विषयभूत हुआ प्रस्थ शब्दनयकी दृष्टिमें नहीं है। अथवा इन पूर्वनयोके द्वारा विषय किया गया प्रस्थ समभिरुद्धनयकी आश्रय करनेपर नहीं है। समभिरुद्धनयकी दृष्टिमें पर्यायभेदसे भिन्न हुए अर्थमें प्रस्थपनेका परिचय होता है और समभिरुद्धनयका विषय भी अपनी सीमामें यथार्थ है। अथवा और आगे चलो तो इन सब पूर्वनयोके द्वारा विषय किया गया प्रस्थ अथवा नैगमनयके द्वारा विषय किया गया सकल्पमात्र प्रस्थ एवभूतनयकी दृष्टिमें नहीं है। एवभूतनयकी दृष्टिमें उस ही प्रस्थमें प्रस्थपना माना जायगा कि जो सापेक्ष हो, जो प्रयोगमें आ रहा हो, अनाज जब नापा जा रहा हो तो उस प्रस्थकी क्रियामें परिणत हुए प्रस्थकी ही प्रस्थ कहा जायगा। तो एवभूतनयकी दृष्टिमें उसका नास्तित्व है। इस प्रकार एक ही प्रस्थ नामक वस्तुमें भिन्न-भिन्न नयोकी दृष्टिसे अस्तित्व और नास्तित्व घटित होते हैं।

नयसप्तभगीमें सयोगी भगीका गठन—नयसप्तभगीमें जैसे कि पहिले दो भग घटित हुए हैं इन दोनों भगीकी एक साथ नहीं बोला जा सकता है इस कारणसे अवक्तव्य भग बनता है। इस तरह नय सप्तभगीके प्रसंगमें ये तीन स्वतंत्र

भग हुए प्रत्यस्यात् अस्ति प्रत्य स्यात् नास्ति, प्रत्यस्यात् अवस्तव्य । अब इन तीन भगोंके संयोगवाली दृष्टिसे देखते हैं तो क्रमसे दो दृष्टियोंको लेकर तीन भग और बनते हैं—प्रत्यस्यात् अस्तिनास्ति । प्रत्यस्यात् अस्ति अवस्तव्य, प्रत्यस्यात् नास्ति अवस्तव्य और, अब इन तीनों दृष्टियोंकी एक साथ ग्रहण करते हैं और अब उन्हें क्रमसे विवेक्षित करते हैं तब बहुत ७ वां भग उपस्थित होता है प्रत्य स्यात् अस्ति नास्ति अवस्तव्य । इस प्रकार तीन स्वतंत्र, तीन दो के मिलकर और एक तीनोंका मिलकर ये ७ भग एक विषयमें बनती हैं ।

प्रमाणसप्तमगीकी विशेषता - अब दाकाकार कहता है कि नय सप्तमगी का तो उदाहरण दे दिया गया है, पर अब यह बतलावो कि प्रमाण सप्तमगीसे उस नय सप्तमगीमें कोई विशेषता है क्या ? सप्तमगी तो दोनों बगलू लगी । ७ प्रकारके भगकी कल्पना नयोंके सम्बन्धमें भी हुई और प्रमाणके सम्बन्धमें भी हुई । पर इन दोनों सप्तमगियोंमें कोई अन्तर है अथवा नहीं ? उत्तरमें कहते हैं कि इसमें सकलादेश और विकलादेशकृत अन्तर है अर्थात् प्रमाणसप्तमगीमें तो सम्पूर्ण वस्तुमात्रको ग्रहण करते हुए भग बनता है और नय सप्तमगीमें वस्तुके अंशमात्रको ग्रहण करता हुआ भग बनता है । नय सप्तमगी विकलादेश स्वभाव वाली है, क्योंकि नयसप्तमगी वस्तुके अंशमात्रका निरूपण करती है । नयोंका विषय ही वस्तुके अंशमात्रका प्ररूपण करती है नयोंका विषय ही वस्तुके अंशमात्रका कथन करना है तो जब नयोंके प्रसंगमें सप्तमगी की जायगी अर्थात् ७ प्रकारसे परिचय किया जायगा तो वह सारा परिचय भी वस्तुके अंशमात्रका कथन करने वाला होगा, परन्तु प्रमाण सप्तमगी सकलादेशस्वभाव वाली है अर्थात् प्रमाणका विषय समस्त वस्तुओंको ग्रहण करनेका है । तो सम्पूर्ण वस्तुओंका ग्रहण करने वाले प्रमाणके प्रसंगमें जब उसका भग लगाया जायगा तो उसमें भी वे सबके सब सम्पूर्ण वस्तुओंको ग्रहण करने वाले होंगे ।

उदाहरणपूर्वक प्रमाणसप्तमगीकी विशेषताका विवरण—जैसे कि एक जीव वस्तुके विषयमें प्रमाणसप्तमगी घटित किया जाय तो यों घटित होंगे । जीव अपने द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावकी अपेक्षासे है तो जीव वस्तु स्वचतुष्टयसे स्यात् अस्ति और वही जीव वस्तु परद्रव्यके क्षेत्र, काल, भावकी अपेक्षासे स्यात् नास्ति, तो यहाँपर उस जीवकी ही पूरेकी लक्ष्यमें लेकर पर द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावकी दृष्टि करके उसका नास्तित्व कहा गया है । वही जीव वस्तु स्वचतुष्टयसे है और वही जीव वस्तु परद्रव्यसे नहीं है । प्रमाण प्रसंगमें ऐसे दो भग बननेपर इन दोनोंको एक साथ कहना चाहिए । जब एक वस्तुके सम्बन्धमें दो दृष्टियोंसे अस्तित्व और नास्तित्व जाना गया है तो वस्तुकी समग्रता तो वही हुई अर्थात् पूरा परिचय अस्तित्व और नास्तित्वसे जाना गया । अब उसको एक साथ ही समझाना चाहिये । तो जब उसे एक साथ कथन करनेका प्रयास करते हैं तो वह कथन हो नहीं पाता । एक समयमें

इन दोनों अपेक्षाओंका वक्तव्य नहीं हो सकता, इस कारण यह जीव वक्तव्य है। इस तरह जीव परवस्तुके सम्बन्धमें तीन स्वतन्त्र भग हुए जीव स्यात् अस्तित्व, जीव स्यात् नास्ति, जीव स्यात् अवक्तव्य। अब ये तीन स्वतन्त्र दृष्टियाँ हुई। इन्हें क्रमसे विवक्षित करके जब प्रयोगमें लायेगे तो दो-दो भूषोंके संयोग बनेंगे, तीन और तीन स्वतन्त्र भगोंका संयोग बनेगा एक। तब ये संयोगी चार भग इस प्रकार होंगे कि जीव स्यात् अस्ति नास्ति, जीव स्यात् अस्ति अवक्तव्य जीव स्यात् नास्ति अवक्तव्य, जीव स्यात् अस्ति नास्ति अवक्तव्य, तो उन जीवोंको पूर्णरूपसे ग्रहण कर करके इनकी अपेक्षा भेदोंमें अस्तित्व नास्तित्वको प्रमाण माने तो यह प्रमाण सप्तभगी कहलाया। समग्र वस्तुको विषय करते हुए भग कल्पनायें बनाना उसे कहते हैं प्रमाण सप्तभगी।

५ और, वस्तुके अशमात्रको ग्रहण करने वाले नयोकी अपेक्षासे अस्तित्व नास्तित्वके विधिप्रतिषेधकी कल्पनायें बनाना उसे कहते हैं नयसप्तभगी। तो प्रमाण सप्तभगीमें नयसप्तभगीमें यह अन्तर है कि प्रमाण सप्तभगी तो सषड्विंश स्वभाव वाली है और नय सप्तभगी विकलादेश स्वभाव वाली है इस प्रकार जैसे नयोंमें सप्तभगी घटित की गई थी इसी प्रकार प्रमाणमें भी यह सप्तभगी घटित होती है।

नयवाक्य और प्रमाणवाक्यमें सात ही भग होनेके नियमों कारणका प्रश्न — यहाँ जिज्ञासु प्रश्न करता है कि नय वाक्य और प्रमाण वाक्यमें ७ ही भग क्यों सम्भव होते हैं। जैसे प्रमाणके विषयमें सप्तभग रहे हैं उसी प्रकार नयके विषय में भी सप्तभग कहे हैं। जब किसी एक वस्तुको पूरा विषय करके कोई धर्म बताया जाता है तब तो प्रमाण सप्तभगी होनी कही है और जब किसी वस्तुके अशमात्रको लक्ष्य में लेकर धर्म बताया जाता है तब नयसप्तभगी बही है। नयसप्तभगीमें जैसे नैगमनयके विषयको लक्ष्यमें लेकर अस्ति भग बनाया तो वही सप्रहनयकी दृष्टिमें नास्ति है अन्य सब नयोंकी दृष्टिमें नास्ति है। जैसे नैगमनयका विषय है कि कोई पुरुष रोटी घरे लकड़ी जला रहा है और पुरुषनेपर वह उत्तर देना है कि रोटी घना रहे है तो रोटी सकल्पमात्र है, सत् नहीं है असत् है। तो सकल्पमात्र रोटी नैगमनयकी दृष्टिमें अस्ति है तो सप्रहनय और अन्य नयोकी दृष्टिमें सकल्पमात्र रोटी नास्ति है फिर अवक्तव्य और संयोगी भग होकर नयके विषयमें ७ भग होते हैं। प्रमाणके विषयमें पूरे जीव को लक्ष्यमें लेकर जीव स्वचतुष्टयसे है पर चतुष्टयसे नहीं है। एक साधन कहा जा सकेने अवक्तव्य है फिर जहाँ तीन स्वतन्त्र भग हुए कि चार संयोगी भग और होंगे। इस तरह नयवाक्यमें सप्तभग कहे हैं और प्रमाण वाक्यमें भी ७ भग कहे हैं, तो जिज्ञासुका प्रश्न है कि ७ ही भग क्यों सम्भव हैं ?

नयवाक्यमें व प्रमाणवाक्यमें सात ही भग होनेके कारणका प्रतिपादन उक्त प्रश्नके उत्तरमें कहते हैं कि जिसे समझाना है ऐसे विषयके प्रश्न ७ प्रकारके ही सम्भव हो सकते हैं; जिसासायें ७ प्रकारकी होंगी उनके समाधानमें ये ७ भग बनते

है । प्रश्नके वंशसे ही सप्तमंगोंका नियम चलता है-? अब जिज्ञासु पूछता है कि ७ प्रकारके ही प्रश्न क्यों होते हैं ? उत्तरमें कहते हैं कि जिज्ञासा ७ प्रकारकी हो सम्भव हो सकती है । धनका भूतके सम्बन्धमें जिज्ञासु सिध्य जाननेकी इच्छा करेगा । तो उसके ७ प्रकारसे ही धन ही सफेगे जाननेकी इच्छा हो सकेगी । यदि पूछो कि जिज्ञासा भी ७ प्रकारकी हो क्यों होती है ? तो उत्तर यह है कि ७ प्रकारसे ही संशय हो सकते हैं । जिज्ञासा हुआ करता है उस तत्त्वकी जिसका संशय सम्भव है ? चाहे संशय न हो रहा हो पर जितने प्रकारोंमें संशय सम्भव है उतने ही प्रकारोंमें जिज्ञासा हुआ करता है । यदि पूछा जाय कि संशय भी ७ ही प्रकारसे क्यों होता है-? तो उसका समाधान यह है कि संशयके विषयभूत वस्तु धर्म ७ ही प्रकारसे हो सकते हैं ।

सप्तभङ्ग होनेका स्पष्टीकरण इस ही सप्तमंगके सम्बन्धमें स्पष्टीकरण करते हैं कि जैसे सबप्रथम किसी भी वस्तुधर्मका सत्त्व माननेपर अस्ति पहिले ही मानना होता है । जैसे जीव स्वरूप वस्तुधर्म है तो जीवका सत्त्व पहिले जीवका धर्म है इस प्रसंगमें यदि जीवका सत्त्व नहीं माना जाय, पहिला भग नहीं माना जाय, स्वरूप वस्तुधर्मसे जीव है ऐसा न माननेपर जीव पदार्थमें वस्तुतः ही नहीं ठहर सकेगा जीव है यह नहीं माना, इसका अर्थ क्या हुआ कि जीव वस्तु नहीं । जैसे कि सरगोष्ठके सींग, उसमें सत्त्व नहीं है तो अर्थ यह है कि है ही नहीं, तो पहिला भग हुआ सत्त्वका । सत्त्व न माननेपर वस्तुमें वस्तुत्व नहीं रह सकता है । दूसरा धर्म है असत्त्व । जीव परवस्तुधर्मसे भ्रमत् है । तो जीवका ऐसा कथचित् असत्त्व जीवका धर्म है । जीवमें नास्तित्व सका आ रहा है पर वस्तुधर्मकी दृष्टिसे यदि असत्त्वको नहीं मानते हैं अर्थात् परवस्तुधर्मसे जीव नहीं है यदि यह धर्म न हो तो अर्थ क्या हुआ कि जीव परवस्तुधर्म से भी है तो जीवका वस्तुत्व नहीं रह सकता । तो जीवमें जैसे सत्त्व धर्म है, उसी तरह असत्त्वधर्म भी है । अगर असत्त्व धर्म नहीं माना जाता तो जैसे स्वरूप वस्तुधर्मसे वस्तुसत्त्व है उसी तरह पररूपसे भी वस्तुसत्त्व हो जायगा । सब प्रतिनियत स्वरूप सम्भव ही न हो सका, क्या स्वरूप रहा ? अपने स्वरूपसे ही परके स्वरूपसे है, सर्वात्मकरूपसे है, तो सत्त्वमें प्रतिनियत स्वरूप सम्भव हो सका तो वस्तुका स्वरूप बना, इससे दूसरा भग मानना होगा । क्या जीव है ? इसका उत्तर प्रथम मंगल दिया । क्या जीव नहीं है ? इसका उत्तर द्वितीय भगने दिया । हाँ, जीव नहीं है, कैसे जीव नहीं है ? परवस्तुधर्मसे नह है । ये दो पहिले धर्म परित्यक्त हो जानेपर फिर जब ये दो धर्म हैं, वस्तुमें तो हैं एक साथ भी बताना चाहिए कि पूर्ण रूप से यह वस्तु किस प्रकार है । तो एक साथ न बताया जा सकनेसे अवक्तव्य है । वस्तु पूर्णतया सब दृष्टियोंसे कैसी है ऐसा भी प्रश्न हो सकता है ? उसका उत्तर दिया तृतीय भगमें कि वस्तु अवर्तनीय है । फिर ये तीन होकर तीसरा दृष्टियोंको क्रम से भी दृष्टिमें लाकर समझा जा सकता है तो उससे फिर चार, सयोग, धर्म बनते हैं अर्थात् अस्ति नास्ति स्यात् अस्ति अवक्तव्य, स्यात् अस्ति अवक्तव्य प्रतीतिनोंका संयोग ।

करके बना स्यात् अस्ति अस्ति नास्ति अवक्तव्य । ये ७ भग हैं ।

सयोगी भङ्गसहित सप्तभगकी सिद्धि—यदि ये सयोगसहित ७ भग न हो तो क्रमसे सत् और असत् सम्बन्धी शब्द विकल्पादिकका व्यवहार ही नहीं हो सकता । कोई ऐसी मनमे जिज्ञासा करे कि स्यात् अस्ति स्यात् नास्ति म्यात् अवक्तव्य ये तीन धर्म काफी हैं । अब सयोगी धर्म माननेकी क्या आवश्यकता है ? आवश्यकता क्या है इसमें तत्त्व परिचय नहीं कराया जा रहा, किन्तु पुरुषोको जिज्ञासा होती है क्रमसे उन दृष्टिधोको निरखकर वस्तुधर्म जाननेकी उसके समाधानमे ये चार सयोगी भङ्ग बन जाते हैं । यदि ये सयोगी भग न होते तो क्रमसे सत् असत् अवक्तव्य आदिक विकल्प व शब्द व्यवहार नहीं बनते जब ये भग वस्तुमे होते हैं तो यह शब्दव्यवहार बराबर चलना रहता है इससे मिद्ध है कि वस्तुमे ये ७ भग हैं । यह सयोगीभग विषयक शब्द व्यवहार निर्विषय नहीं है कि इसका कोई विषय न हो और शब्द व्यवहार थोथे चल रहे हो ऐसा नहीं होता, क्योंकि वस्तुके जानने और वस्तुमें प्रवृत्ति और उमकी प्राप्ति निश्चय होनेमे यह सयोगी भग भी एक वास्तविक विषय सिद्ध होता है । जैसे कि अस्ति नास्ति और अवक्तव्य विषयक जानसे प्रवृत्ति प्राप्ति और अर्थकाय होता है इसी प्रकार इसमे भी उसके सम्बन्धमे जानकारी होना, प्रवृत्ति होना, निर्णय होना ये सब पाये जाते हैं । इससे ७ प्रकारके सहाय सम्भव हैं । अतएव ७ प्रकारकी जिज्ञासा है और ७ प्रकारकी जिज्ञासाके समाधानमे सप्तभग होते हैं । भैया, यह प्राकृतिक बात है कि कुछ भी बोला जाय कुछ भी विषय ज्ञानका बनाया जाय । हम किसी भी धर्मके जाननेके साथ ही उसमे सातो भग घा जाते हैं । अस्ति नास्ति से गुम्फित है । कुछ भी वस्तु है तो वह अपने प्रतिपक्षकी अपेक्षासे नहीं है, यह बात उसमे अपने आप पडी हुई है । जैसे यह चौकी है तो चौकी है इसके साथ ही अथवा इसके माननेपर इसकी अविनाभावी यह बात भी पडी है कि चौकीके सिवाय बाकी जिसने पदार्थ हैं वे पदार्थ यह नहीं है । यदि इन दोनों कामोंमेंसे किसी भी एक को न माना जाय तो वस्तुका स्वरूप नहीं बन सकता है ? इस प्रकार इस नय वाक्यमें और प्रमाण वाक्यमें ये ७ वाक्य सम्भव हुए ।

सयोगी भगमे सयुक्त भगका पुन सयोग माननेकी असंगतता—शकाकार कहता है कि प्रथम और द्वितीय धर्मकी तरह प्रथम और तृतीय आदिक धर्मोंका क्रम से और युगपत् विवक्षा करनेपर अन्य धर्म भी सिद्ध हो बैठेंगे तो ७ प्रकारके धर्मोंका नियम नहीं सिद्ध हो सकता । शकाकारका मतलब यह है कि जैसे प्रथम और द्वितीय धर्मसे मिलकर एक धर्म बनाया स्यात् अस्ति नास्ति, यह एक धर्म बन गया अब स्यात् अस्ति नास्ति और मिला दिया तो यह अन्य धर्म कैसे सिद्ध न होगा ? स्यात् अस्ति स्यात् अस्ति नास्ति । इसी प्रकार प्रथम धर्मके साथ अन्य धर्म जोड़ दे, पञ्चम, षष्ठ, सप्तम जोड़ दे ती यो अनेक धर्मान्तर क्यों न होंगे जैसे ७ वां भग है स्यात् अस्ति

नास्ति अवक्तव्य उसे अस्तित्वके साथ जोड़ दिया। एक न वा 'मंग' यह भी बन सके, क्योंकि अस्तित्व अस्तित्व नास्ति अवक्तव्य, मूल प्रथममें और न वे आदि भगको जोड़ दें, इस तरहसे अनेक भग हो सकते हैं। फिर यह नियम कैसे रहा कि मंग ७ ही होगा। उत्तर देते हैं कि क्रमसे विवक्षित प्रथम और तृतीय धर्मकी अन्य धर्मरूपसे प्रतीति नहीं होती, क्योंकि एकमें दो सत्त्वका होना असम्भव है। एक जीवके स्वरूपमें जैसे अपने द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावस्वरूप है और पररूपसे भी सत्त्व हो जाय, ये दो बातें जैसे सम्भव नहीं हैं, इसी प्रकार ७ भगोंमेंसे सब किन्हीं भी दो भगोंको जोड़ करके एक धर्म बनाया जाय यह सम्भव नहीं है। जैसे कि मनुष्य भगकी अपेक्षा अस्तित्व नास्ति-त्वकी बात करे तो यह मनुष्य अपने द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावसे है और अन्य देव त्रिषंघ आदिक स्वरूपसे नहीं है। अब ये स्वतन्त्र धर्म हुए। स्वतन्त्र धर्मोंको मिला करके तो सयोगी धर्म बनाया जा सकता है पर सयोगी भग बननेके बाद फिर स्वतन्त्रके साथ सयोगीको मिलाकर फिर अन्य धर्म बनाया जाय तो न बनेगा, क्योंकि सयोगी भगमें वह स्वतन्त्र स्वयं सम्मिलित हो गया है। जैसे तीन वस्तु हैं—हर, बहेडा, आंवला, अब ये स्वतन्त्र हैं इन्हें स्वतन्त्र भी लाया जा सकता है और सयोगी बनाकर हर बहेडा हर आंवला, बहेडा आंवला, और हर बहेडा आंवला हम तरह चार सयोगी भग भी हो जाते हैं। अब ये ७ प्रकार हो गए। अब इन सानोंमें कौनसी गुंजाइस रही कि सातों में किसी औरको मिलाकर भग बनाया जाय। सातमें सब घा गए। कोई कहे कि हर और हर बहेडा इन दोनोंको मिला दिया जाय तो ये तो पड़ले मिले हुए ही हैं। अब अन्य धर्म बनानेकी वहाँ आवश्यकता नहीं हो सकती। तो यों किसी भी धर्ममें ७ भग ही सम्भव हो सकते हैं अन्य नहीं हो सकते।

वचनके साथ ही सप्तभगका अनुपदेश—कोई भी पुरुष दर्शनशास्त्रमें या व्यवहारमें कुछ भी बात बोले तो सोमनेके साथ ही उसमें सप्त प्रकारका बन जाती है। किसीने कहा कि इसका वचन सत्य है तो इसके साथ यह भी जोड़ा हुआ है कि इसके वचन असत्य नहीं हैं। यदि यह दूसरी बात जुड़ी हुई न हो तो इसका वचन सत्य है इसमें बन भी न होगा और यह स्वरूप ही न बनेगा। तो ये दो धर्म प्रवि-
नामी हुए। अब इन सा धर्मोंको एक साथ समझनेकी दृष्टि भी होती है और फिर उन के प्रतिपादनके क्रम भी समझनेकी दृष्टि होती है। तो वहाँ ७ भग बनेगे। कोई पुरुष कुछ भी शब्द वचन बोल उस ध्वन बोलनेके साथ ही उसमें सप्त प्रकारका घा हो जाती है समझने-वाले उसमें समझा देते हैं दृष्टि घटाकर और विवरण न समझने-वाले नहीं समझा सकते। लेकिन बात यदि प्रमाणिक है और किसी प्रमाण बुद्धि ने भी शब्द बोला है तो उसने यदि अपने उस वचनमें दृढ़ता है तो अवक्तव्यसे उसके परिचयके ७ प्रकार सम्भव हैं और उस ही बलपर वह अपनी बातपर दृढ़ होता है। जैसे जीवके सम्बन्धमें कहा गया कि जीव नित्य है तो नित्य है का प्रतिपक्ष है अनित्य तो जीव-नित्य है तो उसके साथ ही वह भी पडा है कि जीव अनित्य नहीं है यह तो

एक दृष्टिको अपेक्षा है प्रमाण सप्तभस्मीमें जीव द्रव्यदृष्टिसे नित्य है तो जीव पर्याय-
दृष्टिसे अनित्य है । दृष्टियाँ अलग अलग जुड़ती हैं और तब वचनमें मूल प्रकारताकी
बात आती है । तो इस प्रकार एक पर्यायदृष्टिसे भेददृष्टिसे जो कथन हुआ है उस
कथनसे यह भी समझ लेना चाहिए कि उस तृतीय धर्मका क्रमसे अपित क्रमसे कहने
की इच्छा किए जानेपर कोई अलघु धर्म बन जाय, यह बात प्रतीतिमें नहीं आती है ।
अब यहाँ शकाकार कहता है कि यदि इस तरह दो भगोंका मिलकर एक भग नहीं
बनाया जा सकता है तब फिर प्रथम और चतुर्थ भगका या द्वितीय और चतुर्थ भगका
या तृतीय और चतुर्थ भगका मेल करनेपर फिर अन्य भग कैसे बना दिया ? यहाँ इस
प्रसंगमें प्रथम धर्म तो "अस्ति" है, द्वितीय धर्म "नास्ति" है, तृतीय धर्म है "अस्ति
नास्ति" तो अस्ति नास्तिका प्रथमके साथ मेल नहीं किया जा सकता, अर्थात् प्रथम
और तृतीयको मिलाकर अन्य भग नहीं बनाया जा सकता । चतुर्थ भग दिया है यहाँ
अवक्तव्य । अस्तिके साथ अवक्तव्यका संयोग कराया जा सकता है । द्वितीयके साथ
चतुर्थ मिलाया जा सकता है । अस्तिके साथ अवक्तव्यका संयोग कराया जा सकता है ।
तृतीयके साथ भी चतुर्थ धर्म मिलाया जा सकता है । अस्ति, नास्ति, अवक्तव्य अब
जब तीनों स्वतंत्र धर्म एक बार मिल चुके हैं तब उनको मिलाकर अब नया धर्म नहीं
बनाया जा सकता ।

अवक्तव्यधर्मके साथ प्रथम, द्वितीय, तृतीय भगके संयोग होनेसे धर्म-
न्तरत्व होनेका कारण — अवक्तव्यके साथ ये सब धर्म क्यों मिल गए कि अवक्तव्य
धर्ममें सत्त्व और असत्त्वका परामर्श (विचार) नहीं है । जिन धर्मोंमें सत्त्व असत्त्वके
भग बन गए उनका मेल कराकर अन्य धर्म नहीं बनाया जा सकता । कोई कहे कि
सातों भगोंका इकट्ठा भिना देवे अथवा अटपट किन्हींको मिलाकर एक करदे और
उसका नाम अवक्तव्य रखदे वह भी अवक्तव्य है । तो उत्तरमें कहते हैं कि यह बात
सम्भव नहीं है, क्योंकि उस प्रकारसे विवक्षित हुए उन तीनों धर्मोंको सर्वथा अवक्तव्य
मान लिया जाय तो फिर "अवक्तव्य है" इस शब्दके द्वारा वक्तव्य नहीं हो सकता । यों
वस्तुमें एक-एक दृष्टि करके और स्वतंत्र तीन धर्म हुए हैं, अब उनका ही संयोग करके
चार धर्म और बनाये जा सकते हैं । ७ भग बननेके बाद अब उनका और परस्पर
मिलाप कराकर कोई नया धर्मनिर खड़ा कर देना यह बात सम्भव नहीं है । इस तरह
नय वाक्य हुआ अथवा प्रमाण वाक्य हुआ, दोनोंमें ७ ही भग सम्भव हो सकते क्योंकि
७ ही प्रयोग और प्रश्न सम्भव हैं, ७ ही प्रकारकी जिज्ञासा सम्भव है जिसके आधार
पर प्रश्न होता है और ७ ही प्रकारसे सहायकी सम्भावना है, जिसके आधारपर
जिज्ञासा बनती है, इस प्रकार नय वाक्यमें और प्रमाण वाक्यमें ७ भग ही सम्भव
होते हैं ।

सातों भगोंमें स्व-स्वविषयकी प्रधानतासे प्रतीतिका कथन—यहाँ

शकाकार कहता है कि अस्ति, नास्ति व अस्ति नास्तिके साथ जो अवक्तव्य लगा है अथवा कहे अवक्तव्यके साथ जो अस्ति नास्ति और उभय (अस्ति नास्ति) लगाया गया है उसकी एक तो प्रतीति नहीं होती है और कदाचित्त मान लो कि है यहाँ तो ये अन्य धर्म सिद्ध नहीं होते । जैसे कि अस्ति अवक्तव्य कहा तो जो अस्ति भगमे और अवक्तव्य भगमे कहा गया वही तो अस्ति अवक्तव्य कह कर कहा गया, इसी प्रकार प्रथक् प्रथक् नास्ति भगमे और अवक्तव्य भगमे जो कुछ कहा गया इन दोनोंका संयोग करनपर नास्ति अवक्तव्य भगमे भी वही कहा गया । तो यों संयोगी भगो-धर्मान्तरता सिद्ध नहीं होती । समाधानमें कते हैं कि यह शका सगत नहीं है, क्योंकि मध्यमगीके ७ भगोमें प्रथम भगमे तो सत्त्वकी प्रधानतासे प्रतीति है, स्यात् अस्ति स प्रथम भगमे अस्तिस्त्वकी प्रधानतासे प्रतीति है । द्वितीय भगमे अर्थात् स्यात् नास्ति इस विकल्पमें नास्तिस्त्वकी प्रधानतासे प्रतीति है परचतुष्टयसे नहीं है तो ऐसा नास्तिस्त्व जो एक प्रकृत वस्तुमें माना गया है उसकी प्रधानतासे प्रतीति है । तृतीय भगमे अर्थात् स्यात् अस्ति नास्ति इसमें क्रमसे विवक्षित सत्त्व और असत्त्वकी प्रधानतासे प्रतीति है । चतुर्थ भगमे अवक्तव्यपनेकी प्रधानतासे प्रतीति है । पंचम भगमे अर्थात् स्यात् अस्ति अवक्तव्य इस विकल्पमें सत्त्व सहित अवक्तव्यस्त्वकी प्रधानतासे प्रतीति है । छठे भगमे अर्थात् स्यात् नास्ति अवक्तव्य इसमें असत्त्वसे सहित अवक्तव्यपनेकी प्रतीति है और ७ वें भगमे अर्थात् स्यात् अस्ति नास्ति अवक्तव्य इनमें क्रम और अक्रमसे सत्त्वासत्त्वधर्मयुक्त अवक्तव्यपनेकी प्रतीति है । तो यो सातों भगोमें यद्यपि तीन भग तो हैं स्वतन्त्र अस्ति नास्ति और अवक्तव्य और चार भग हैं संयोगी, तो जैसे उन तीन स्वतन्त्र भगोमें स्वतन्त्र धर्म की प्रतीति है इसी प्रकार इन संयोगी भगोंकी भी प्रधानतासे प्रतीति होती है ।

विधि प्रतिषेधरूप वचनोंमें वक्तव्यताकी सुप्रसिद्धि होनेसे वक्तव्यत्व-सामक अन्य भगके प्रसंग होनेकी आपत्तिका अभाव—अब शंकाकार कहता है कि जैसे अवक्तव्यपनेको एक धर्म प्रथक् माना है स्यात् अवक्तव्य, ऐसा कहकर तो फिर वस्तुमें वक्तव्य नामका भी एक न वाँ धर्म मानना चाहिए । जैसे वस्तु स्यात् अवक्तव्य है इस ही प्रकार वस्तु स्यात् वक्तव्य भी है तब वक्तव्य नामका एक न वाँ भग प्रोच मानना चाहिए फिर सप्तमगीका नियम न रहा कि इसमें सात ही र्ग अथवा धर्म हैं । समाधानमें कहते हैं कि यह बात कहना युक्त नहीं है कारण यह है कि वक्तव्य है यह तो सामान्य कथन है और स्यात् अस्ति स्यात् नास्ति स्यात् अस्ति नास्ति ये वक्तव्यके ही विशेष कथन हैं । यह कहा जाने योग्य है यह अर्थ तो है वक्तव्यका और उस हीको विशेषरूपमें कह दिया किस प्रकार वक्तव्य है सो उस वक्तव्यका ही तो विशेष अर्थ हुआ ना भगोंमें स्यात् अस्ति, स्यात् नास्ति आदि रूपसे जो कहा गया है उससे वस्तव्यपनेकी ही तो प्रसिद्धि हुई है । स्यात् वक्तव्य इतना कहा तो इसका अर्थ है सामान्यरूपमें वक्तव्यपना । अब सामान्यरूपसे वक्तव्यपनेको ही विशेषरूपसे वक्तव्यपनेमें रख दिया है । अवक्तव्य भगको छोड़कर जहाँ जहाँ भी अन्य कुछ धर्म बताये

गए है वे सब वक्तव्यत्वसे ही तो सम्बन्ध रखते हैं। इस कारण वक्तव्यनामको या भग कहनेकी यहाँ कोई आवश्यकता नहीं है।

वक्तव्यत्वनामक धर्म मान करके भी सप्तभगिताके नियमके व्याघात का अभाव—अथवा मानलो दा धर्मोंकी प्रसिद्धि कि वक्तव्य धर्म भी है अवक्तव्य धर्म भी है, तो शक्य ये दो स्वतन्त्र धर्म हो गए, स्यात् वक्तव्य, स्यात् अवक्तव्य, तो जैसे अस्ति नास्ति ये दो धर्म होनेके कारण उस प्रसंगमें सप्तभगी बनती थी तो अब यहाँ वक्तव्य और अवक्तव्य इन दो धर्मोंको कहकर इसके प्रसंगमें सप्तभगी बन जायगी तो एक नई सप्तभगी बन गयी फिर अब उलाहना ही कुछ न रहा जैसे कि स्यात् नित्य है स्यात् अनित्य है, ऐसे दो धर्म कहकर उनकी सप्तभगी कहते हैं। स्यात् एक, स्यात् अनेक ऐसा कहकर उनकी सप्तभगी बनती है। स्यात् अस्ति, स्यात् नास्ति ऐसा कहकर इसकी सप्तभगी बनती है इस ही प्रकार स्यात् अवक्तव्य स्यात् वक्तव्य ऐसा कहकर इसकी सप्तभगी बन जायगी। तो इन दोनोंमें विधि और प्रतिषेध कल्पना करके जैसे कि सत्त्व और असत्त्वकी विधि प्रतिषेध कल्पना करके सप्तभगी बनायी तो वैसे ही इसकी दूसरी सप्तभगी बन जायगा। तो सप्त प्रकारके धर्म होते हैं इस नियम का घात तो नहीं हुआ। इस प्रकारमें यह बात कही गई कि स्यात् अस्ति स्यात् नास्ति जो प्रमुख प्रतिपादित धर्म हैं उनमें वक्तव्यपना आ गया अतएव वक्तव्य नामक दो धर्म नहीं मानना पड़ता। और कदाचित यही हठ करके कोई पूछे कि इसका तो वक्तव्य शब्द कहकर ही भग बताया तो अब यहाँ दूसरी सप्तभगी बन जायगी। स्यात् वक्तव्य, स्यात् अवक्तव्य, स्यात् वक्तव्य अवक्तव्य और स्यात् उभयथा अवक्तव्य ये चार भग हुए फिर स्यात् वक्तव्य उभयथा अवक्तव्य, स्यात् अवक्तव्य उभयथा अवक्तव्य, स्यात् वक्तव्य अवक्तव्य, उभयथा अवक्तव्य तो इसकी सप्तभगी न्यारी बन गई। बन जाय अलग कोई भी सप्तभगी लेकिन यह नियम सदा रहा कि सप्तभगीके विषयमें ७ धर्मका ही नियम है। और जब ७ प्रकारके धर्म भी नियमसिद्ध होते हैं तो यह भी सिद्ध हुआ कि यहाँ ७ प्रकारकी ही जिज्ञासा सम्भव है। जब ७ प्रकारकी जिज्ञासा बनी तो प्रश्न भी ७ तरहके होंगे। सद्य भी ७ प्रकारसे ही हो सकेगा तो इस प्रकार ७ प्रकारके वाक्यके नियमका कारण है ये ७ धर्म।

सप्तभगीके लक्षणमें “एकवस्तुति” इस पदका महत्त्व—उस प्रकार सप्तभगी के कथनसे यह सिद्ध हुआ कि एक वस्तुमें बिना विरोधके प्रश्नके अनुसार विधि और प्रतिषेधकी कल्पना करनेको सप्तभगी कहते हैं। सप्तभगीका यह निष्कर्ष वाला लक्षण हुआ एक वस्तुमें बिना निरोधके प्रश्नवशत विधि और प्रतिषेधकी कल्पना होना सप्तभगी है। एक वस्तुमें सप्तभगी बनती है इस प्रकार एक वस्तुमें ऐसा विशेषण देनेसे यह सिद्ध हुआ कि एक वस्तुके आश्रय ही विधिप्रतिषेधकी कल्पना करना अनेक वस्तुओंके आश्रयसे विधिप्रतिषेधकी कल्पना न करना, जैसे स्यात् नित्य है जीव स्यात्

एक नहीं है पृथगल यो अटपट आश्रय व धर्म और स्यात् जीव नित्य है, स्यात् पृथगल नित्य नहीं है, यो अटपट धर्म और आश्रय यो दो वस्तुओं में विधिप्रतिषेधकी कल्पना से सम्भोगी नहीं बनती। जीव है ऐसा कहकर उस जीवमें अस्तित्व निरला जा रहा है। और, जीव परचतुष्टयमें नहीं है ऐसा कहकर जीवमें नास्तित्व निरला जा रहा है यहाँ अपेक्षा तो यद्यपि अन्य वस्तुओंकी हो गई, अर्थात् जो जीव नहीं है ऐसे अन्य पदार्थोंके चतुष्टयकी अपेक्षासे नास्तित्व कहा है। तो भी नास्तित्व तो उस एक ही वस्तुमें सिद्ध किया जा रहा है। कहीं एक ही वस्तुमें और उस हीके भ्रम भ्रमोंकी अपेक्षा अस्तित्व नास्तित्व कहा जाय तो वह भी एक वस्तुमें सम्भोगी है और विवक्षाकी वजहसे वहाँ स्वपरकी सप्ततिपक्षताकी व्यवस्था है। जैसे भ्रमण्ड क्षेत्रकी अपेक्षासे जीव है ऐसा कहा अर्थात् जीव अपने समस्त प्रदेशोंमें व्यापक होकर एक भ्रमण्ड है। तो भ्रमण्ड क्षेत्रकी अपेक्षा जीव है यह एक भ्रम हुआ। इसका प्रतिपक्ष हुआ खण्ड क्षेत्र अर्थात् जीव असम्प्राप्त प्रदेशों है, उसके यो खण्ड मनमें लाकर प्रदेश नानात्वकी कल्पना करके जीव सोचा जानेपर भ्रमण्डक्षेत्रके रूपसे सोचा गया जो जीव है वह नहीं है। असम्प्राप्त प्रदेशके रूपसे जीव ऐसा सोचा गया है वह अन्य प्रकार है, तो अब यहाँ मुकाबलेमें दो धर्म आये। भ्रमण्ड क्षेत्रकी अपेक्षासे जीव है और असम्प्राप्त प्रदेशकी अपेक्षासे जीव नहीं है। तो यहाँ एक ही वस्तुमें एक ही वस्तुके भ्रमों भ्रमोंका विभाग करके सनका परस्पर प्रतिपक्ष बनकर अस्तित्व नास्तित्व सिद्ध किया है। और, यहाँ जीव चतुष्टयसे है, परचतुष्टयमें नहीं है इसमें भ्रम तो एक ही वस्तुमें किया जा रहा है। नास्तित्व भी उस जीवमें देखा जा रहा है, अपेक्षा जसूर स्वचतुष्टय और परचतुष्टयकी है, पर वस्तु एक ही रही, जिसमें धर्म सिद्ध कर रहे हैं। तो एक वस्तुमें विधिप्रतिषेधकी कल्पना करना, ऐसा कहनेसे अनेक वस्तुमें विधिप्रतिषेधकी कल्पना करनेका खण्डन हुआ। अर्थात् अनेक वस्तुओंमें किसीकी विधि सिद्ध कर रहे किसी वस्तुमें प्रतिषेध सिद्ध कर रहे और सनका मिलकर सम्भोग बन जाय ऐसा सम्भोगीका नियम नहीं है।

एतद् भगीके लक्षणमें "विना विरोध" इस पदका महत्त्व—सम्भोगीके लक्षणमें "अविरोधेन याने विना विरोधके" ऐसे शब्द देनेसे यहाँ प्रत्यक्षादिकविरुद्ध, सत्यकी विधिप्रतिषेध कल्पनाका निराकरण किया गया है। जो प्रत्यक्ष आदिक प्रमाणोंसे विरुद्ध है उसके सम्बन्धमें विधिकी प्रतिषेधकी कल्पना करनेसे सम्भोगीकी मुद्रा नहीं बनती। जैसे कहा कि अग्नि ठण्डी है। अब उसके बारेमें कल्पना करो और कि अग्नि स्यात् ठण्डी नहीं है तो प्रत्यक्षादिसे विरुद्ध धर्मोंमें विधिप्रतिषेधकी कल्पना नहीं बनती। दृष्टिभेदसे धर्मोंमें विरुद्धता है। पर उस वस्तुमें अविरुद्ध रूपसे धर्मोंकी रहना चाहिये तब उसमें सम्भोगी बनती है। जैसे जीव स्यात् नित्य है, स्यात् अमित्य है तो यहाँ नित्यपना द्रव्यदृष्टिसे है अनित्यपना पर्यायदृष्टिसे है। तो दृष्टिभेदसे तो परस्पर वे विरुद्ध हैं, द्रव्यदृष्टिमें अनित्यपनेका विरोध है पर्यायदृष्टिमें, नित्यपनेका

विरोध है, लेकिन जिस एक वस्तुमें नित्यपना और अनित्यपना सिद्ध कर रहे हैं उस वस्तुमें वे दोनों बिना विरोधके रह रहे हैं। माने जीव नित्य भी है अनित्य भी है। नित्य होनेका और अनित्य होनेका जीवमें विरोध नहीं है, दृष्टिमें विरोध है, द्रव्यदृष्टिमें अनित्यपनेका विरोध है, पर्यायदृष्टिसे नित्यपनेका विरोध है। किन्तु एक वस्तुमें दोनोंका विरोध नहीं है। यों तो कयचिन विरोध है और कयचित् अविरोध है लेकिन प्रत्यक्षसे ही जो विरुद्ध हो घर्म उनके सम्बन्धमें एक वस्तुमें विविधप्रतिपक्षकी कल्पना करके सप्तमगी बनायी जाय तो यह नहीं बन सकती है स्पष्ट व सकेतरूपसे इस तरह नयोका और प्रमाणका वर्णन करनेके बाद उनके सप्तमगीकी यह व्यवस्था बताई गई है।

पत्रलक्षणकी जिज्ञासा और पत्रलक्षण विचारका सूत्रमें संकेत—परीक्षा मुख्यसूत्रमें जो कुछ वर्णन करनेकी बात थी वह इस सूत्रसे पहिले सब भा चुकी थी। इस ७४ वें सूत्रमें सम्भव अन्य तत्त्व भी विचार करना चाहिए ऐसा कह कर नयका विवेचन और नय सप्तमगी और प्रमाण सप्तमगीकी बात कही। अब इसी प्रसंगसे सम्बन्धित यह भी एक जिज्ञासा घनती है कि इस सूत्रसे पहिले जो जय पराजयकी व्यवस्था बतायी गई है और उस व्यवस्थाका सम्बन्ध चतुरगसे है अर्थात् वादी, प्रतिवादी, सभासद, और सभापति ये चार अंग हुए बिना वाद नहीं बनता जय पराजयकी व्यवस्था होती है। वादी और प्रतिवादी अपना अपना मतव्य रख रहे हैं, तो उनमें किसकी जय हुई और किसकी पराजय हुई यह निर्णय क्या वादी प्रतिवादी दोनों मिलकर करेंगे? सभासदोंको करना है। तो सभासद भी चाहिए, पर सभासद अनेक बैठे हैं, वादी प्रतिवादी अपना मतव्य रख रहे, एक दूसरेके लक्ष्मणने दूषण उपस्थित करते हैं, पर निर्णायक सभी बन जायें तो निर्णय हो ही नहीं सकता, इसलिए एक सभापति निर्णायक चुना जाता है। अथवा कोई दो तीन निर्णायक चुन लें, अर्थात् निर्णायक सभासद वादी और प्रतिवादी ये चार ही तो वहाँ वाद होता है ऐसा कथन पहिले किया गया था। तो वह चतुरङ्ग वाद पत्रके आलम्बनकी अपेक्षा रखता है पत्र का अर्थ है सामान्यतया अपना मतव्य जिन वाक्योंमें उपस्थित किया जाता है वे वाक्य पूर्ण यह दार्शनिक ग्रन्थ है तो यहा पत्रमें विशेषता होनी चाहिए अनुमान प्रयोगकी, हेतु, दृष्टान्त, प्रातज्ञा आदिकी। तो जिस कथनमें अनुमानके अवयव घटित किए गए हों और व्यवस्थित भाषामें गूढ़ पदोंमें बात रखी गयी हो जो वक्ताका अनिश्चय साधे उस निश्चयको पत्र कहते हैं। तो चतुरगवाद पत्रके आलम्बनकी अपेक्षा रखता है। इस कारण पत्रका लक्षण अवश्य कहना चाहिए क्योंकि अब तक पत्रके स्वरूपका ज्ञान नहीं किया जाता तब तक उसका आलम्बन भी नहीं हो सकता। और, अविज्ञान स्वभाव पत्रका आलम्बन उसकी व्यवस्थाके लिए समर्थ नहीं है इस कारण पत्रका लक्षण भी अवश्य कहना चाहिए। ऐसी जिज्ञासा होनेपर इस सूत्रमें ही उसके वर्णनका संकेत मिलता है। इस सूत्रमें कथन करते हैं कि यह जो ७४ वां सूत्र, कहा है कि सम्मदत्,

अन्यत् विचारणीय, सम्भव होने वाले अन्य अन्य भी विषय विचारणीय हैं। तो यहाँ सम्भवत् विषय पत्र स्वल्प है। अन्यत् शब्दसे यहाँ पत्र लक्षण ग्रहण करना और उस पत्र लक्षणका विचार भी करना चाहिए।

पत्रका लक्षण पत्रका लक्षण है कि जो वक्ताके अभिप्रायमें आये हुए पदार्थ का साधन करे और निर्दोष व गूढ़ पद जिसमें भरे हों जिसमें अवयवोंके लक्षण प्रसिद्ध हो उस वाक्यको पत्र कहते हैं। पत्र मायने वाक्य ऐसा वाक्य कि जो वाक्य वक्ताके अभिप्रायको प्रकट करे ऐसा वाक्य जिसमें निर्दोष और गूढ़ पद, गूढ़ पदके मायने हैं कि जिस पदका जन माध्यायण जल्दी ग्रथ न लगा सकें, जिससे गूढ़ अर्थ भरा हो और जिसमें अनुमानके अवयव भी प्रसिद्ध होत हों वह वाक्य पत्र कहलाता है। पत्रके इस लक्षणमें तीन विशेषण दिये गए हैं। अपने अभिप्रेत अर्थका साधने वाला हो एक विशेषण दूसरा विशेषण है निर्दोष और गूढ़ पदोंमें भरा हुआ हो तीसरा विशेषण है जिसमें अनुमानके अवयव प्रसिद्ध होत हों। तो इन तीन विशेषणोंके सम्बन्धमें यो विचार करना है कि इनमेंसे कोई विशेषण यदि कम कर देते, उपस्थित न करते तो पत्रका लक्षण नहीं बनता था। मानो कि गूढ़ पद भी है, अवयवकी बात भी रख रहे हैं लेकिन वक्ताके अभिप्रेत अर्थका साधने वाला नहीं है तो वह पत्र नहीं कहला सकता। जो वाक्य वक्ताके अभिप्रेत अर्थको साधने वाला नहीं है वह चाहे दुष्ट वाक्य हो, अपशब्दोंमें भरा हुआ हो अथवा निर्दोष वाक्य हो, सम्य शब्दोंसे भरा हुआ रूप हो अथवा किसी भी रूप हो वह पत्र नहीं कहला सकता। क्योंकि पत्रका लक्ष्य तो यह है कि वक्ताके अभिप्रायको ज्ञात कर लेना। जब पत्र वक्ताके अभिप्रेत अर्थको सिद्ध नहीं करता तो वह पत्र नहीं कहला सकता। इसी तरह वक्ताके अभिप्रायको भी सिद्ध करे, निर्दोष गूढ़ पद भी हो लेकिन अवयवकी बात नहीं है तो वह भी पत्र नहीं कहलाता। जैसे काव्य साहित्यमें अनेक कथन आते हैं, उनमें अवयवकी बात नहीं है, तो वह काव्य जिसकी क्रिया भी गूढ़ है, पद भी गूढ़ है, फिर भी पत्र नहीं कहलाता। इसी प्रकार अवयवकी भी बात हो, अपने अभिप्रायको भी सिद्ध करता हो, लेकिन गूढ़ पद नहीं है भीधे साधारणरूपसे रखा गया है वह भी पत्रके लक्षणमें नहीं आता, इस कारण पत्रका यह लक्षण भगोपीन है कि जिसमें अवयव प्रसिद्ध हों, अपने अभिप्रेत अर्थको साधने वाला हो और निर्दोष गूढ़ पद जिसमें भरे हों उस वाक्यको पत्र कहा करते हैं।

वर्णपदसमूहात्मक वाक्यको पत्र नामसे व्यपदिष्ट किये जानेकी अशक्यताका प्रश्न शकाकार कहता है कि पहिले कहे गए विशेषणोंसे युक्त वाक्यको पत्र नाम कैसे दिया जा सकता है क्योंकि वाक्य तो इन्द्रियसे जाने गए पदसमूहके विशेष रूप हैं, अर्थात् जिन विशेषणोंसे विशिष्ट पदसमूहको, वाक्यको पत्र कहा है वे तो भाषा-वर्णोंके परिणामन हैं और श्रोत्र इन्द्रिय द्वारा जाननेमें आते हैं उन पदोंका समूह वाक्य

है किन्तु पत्र तो उससे विपरीत आकार वाला है । पत्र जैसे कि कागजोमे कोई निबध लिखा हुआ होता है तो वह श्रोत्र इन्द्रियके द्वारा जाने गए पद समूह रूप नहीं है । उनका आकार ही भिन्न है । वे नेत्र इन्द्रियके द्वारा देखे जाने वाले हैं और मनसे उनका संकेत समझा जाता है, तो पत्रका तो विपरीत आकार है, तब फिर वर्णपद रूप परिणत श्रोत्रेन्द्रियसमधिगम्य वाक्योका नाम पत्र कहा है वह कैसे सम्भव है । ऐसा तो नहीं हो सकता कि जो जिससे बिल्कुल भिन्न है वह उसके द्वारा व्यपदेश किये जानेके लिए शक्य हो । यदि भिन्न पदार्थ भी भिन्नके द्वारा व्यपदिष्ट किया जाने लगे तो हममे बड़े प्रसंग आयेंगे । घटको पट नामसे भी कह दिया जाय, क्योंकि अब तो जिससे भिन्न है उसके नामसे भी उसको कहे जानेकी बात मान ली है । जैसे कि वाक्य श्रोत्र इन्द्रिय द्वारा समधिगम्य हैं और पत्र उससे विपरीत आकार वाला है लेकिन अब तो यहाँ वाक्य और पत्र भिन्न भिन्न होनेपर भी वाक्यको पत्र नामसे कहा जाने लगा है । तो भिन्न वस्तुको भिन्नके द्वारा व्यपदिष्ट नहीं किया जा सकता और इसी कारण यह यहाँ आपत्ति आती है कि प्रसिद्ध अवयव वाले अपने अभिप्रेत अर्थको सिद्ध करने वाला निर्दोष गूढ़ पदसे भरा हुआ वाक्य पत्र कहलाता है तो उस वाक्यका पत्र नाम कैसे रखा जा सकता है ।

उपचरितोपचारसे वाक्यको पत्रनामसे व्यपदिष्ट किये जानेका समाधान—उक्त शकाके समाधानमे कहते हैं कि उन पदसमूहरूप वाक्योका पत्र नामसे उपचरितोपचारसे है जो वाक्य वर्णोंके समूहरूप पदोंके समूहरूप बना हुआ है श्रोत्र-इन्द्रियके मागमें आता है उस वाक्यका लिपिमें उपचार किया गया है । जैसे वाक्य मुखसे बोला जाता है लोग कानोंसे श्रवण करते हैं, किन्तु उन्हीं वाक्योको ग्रन्थमें पत्र में लिख दिया जाय तो वह लिखा हुआ भी तो वाक्य कहलाता है । वर्णात्मक वाक्य का लिपिमे उपचार किया गया है । और यह उपचार विरुद्ध नहीं है । समस्त लौकिक जन इसी व्यवहारके द्वारा वाक्योको पढ़ते हैं, समझते हैं । बड़े बड़े व्यापार भी चलाया करते हैं, तो जो भाषावगणा जातिके परिणामन है वर्णसमूहरूप हैं । पदसे जिनका सदर्भ बना है ऐसे ही वाक्योका लिपिमे उपचार किया गया है । लिपिमे उपचार किया गया है । क्योंकि पत्रमें लिखे हुए वाक्यका लोग व्यवहार करते हैं वह वाक्यका पत्रमे उपचार करते हैं और वह पत्रमें ही स्थित है । लोग भाव समझते हैं और भाव समझकर उसके अनुकूल प्रवृत्ति भी किया करते हैं, इस कारण पत्रमे उपचरितोपचारसे वाक्यका नाम पत्र कहा गया है । यहाँ यह भी नहीं कहा जा सकता कि जो जिससे अन्य है यह उसके द्वारा उपचारसे या उपचरितोपचार से व्यपदिष्ट नहीं किया जा सकता है, क्योंकि भिन्न-भिन्न पदार्थोंका भी किसी सादृश्य के कारण उपचारसे या उपचारितोपचारसे भिन्न पदार्थवाचक शब्दसे व्यपदेश किया ही जाता है । जैसे शक्र मायने ह्म है किन्तु किसी पुरुषका वैभव देखकर उसे भी शक्र कह देते हैं लोग तो यह उपचार कथन हुआ ना, तो शक्रसे भिन्न है पुरुष तो भी उप-

चारके बलसे उसको शत्रु कहा जाता है और फिर, उस पुरुषकी भूति बना है काष्ठ आदिकमें तो उसे भी लोग शत्रु कहेंगे, जो वह उपचरितोपचारसे है। जैसे राम रावण के समयमें एक राजाका नाम इन्द्र था और उस इन्द्र राजाने अपनी ठाठ बाठ रचना भी स्वर्गकी तरह या इन्द्र व्यवस्थाकी तरह बना रखा था, अपने नगरमें रहने वाले लोगोंका नाम देव रखा। नगरके चारो दिशाओमें जिन्हें पट्टरेदार नियुक्त किया, ऐसे बड़े विशिष्ट राजाओको यम, वरुण, कुबेर आदिक नाम दिए गए। जो पाप करनेवाले पुरुष हुआ करते थे उन्हें नरकयामकी दण्ड व्यवस्थाकी और उनका तरक भी यहीं था कि पृथ्वीमें बहुत नीचे बहुत लम्बे चौड़े कुवेकी तरह एक पातालसा बनाया और उसमें उसे भेज देते थे। तो उस इन्द्रने अपनी व्यवस्था भी बड़े ऐश्वर्यको प्रसिद्ध करने वाली बनाई पूरी और नाम भी उसका इन्द्र था तो अब वह राजा जो इन्द्र नामसे कहा गया तो आखिर वह इन्द्रसे भिन्न ही तो है। इन्द्र तो रहता है स्वर्गमें, वैश्वदेव शरीरवाला है, उसकी ऋद्धि, उसका वैभव ही पुण्य है, लेकिन इस राजाको जो इन्द्र कहा जाने लगा तो वह उपचारसे ही तो कहा गया, भिन्न होनेपर भी उपचारसे उस नामसे व्यवस्था किया जा सकता है और फिर उस इन्द्र राजाकी भूति बना दी जाय, स्टेष् बनने पर उसे भी लोग इन्द्र कहेंगे। तो उस स्टेष्को इन्द्र कहना यह उपचरितोपचारसे है, अर्थात् राजा इन्द्रमें इन्द्रका उपचार हुआ और उपचरित इन्द्रका उस काष्ठमूर्तिमें उपचार हुआ तो उपचरितोपचारसे भी इन्द्रका नाम प्रसिद्ध किया जा सकता है। तो यह बात भी न रही कि जो जिससे भिन्न है वह उस स्वभावके द्वारा व्यपदिष्ट किए जाने में सवया अशक्य हो। उपचरितोपचारसे अथवा उपचारसे भिन्नका भी भिन्नके नाम से व्यवस्था किया जा सकता है।

वाक्यको मुख्यतया पत्र नामसे व्यपदिष्ट किये जा सकनेका वर्णन— अथवा पत्र शब्दका निरुक्तयमें अगर देखें तो प्रकृत वाक्यका ही मुख्यरूपसे पत्रव्यपदेश होता है। पत्रका अर्थ है— 'पदानि त्रायन्ते गोप्यन्ते रक्षन्ते परम्य स्वय विजिगीषुणा यस्मिन् वाक्ये तत्पत्रम्' अर्थात् स्वय विजिगीषु पुरुषके द्वारा पद अन्य लोगोंसे याने प्रतिवादियोंसे रक्षित किये जाते हैं जिस वाक्यमें उसे पद कहते हैं। स्वय जीतकी इच्छा करने वाला वादी पक्षको इस तरहसे रक्षता है कि प्रतिवादियोंसे वे रक्षित रहें, प्रतिवादी उन्हें सहसा जान न सके और उन पदोंमें कोई दोष न दे सके इस तरह पक्षकी रक्षा किए जानेका नाम है पत्र। इस व्युत्पत्तिके कारण पत्र शब्दका सीधा अर्थ हुआ जो कि पत्रके लक्षणमें कहा गया है। पत्र अपने अभिमत अर्थको साधक होता है, उसके बिना तो बात करना ही व्यर्थ है और वह प्रसिद्ध अवयव वाला है, जिसमें युक्ति नहीं, हेतु नहीं, उसकी कोई महिमा भी नहीं है। साथ ही उसमें निर्दोष एक गूढ़ पद हो कि जिसको हर एक पुरुष न समझ सके और उसका भाव गुप्त रहे, मके, सुरक्षित तरह से उसका नाम पत्र है। तो पत्रकी व्युत्पत्तिमें जो भाव होता है, वह भाव पत्रके लक्षणमें समाया हुआ है, क्योंकि यहाँ प्रकृति प्रत्यय आदिकके गोपनसे

पदका गोपन है अर्थात् पद कहलाता है प्रकृति और प्रत्ययका मेल । जब प्रकृति भ्रमण है तो वह पद नहीं है, प्रत्यय भ्रमण है तो वह पद नहीं है । जैसे हिन्दीमें कहते हैं—गायको लावो । तो 'गाय' केवल इतना कहा जाय तो वह प्रकृति हुई, पद नहीं हुआ और 'को' केवल इतना ही कहा जाय तो वह प्रत्यय हुआ, पद नहीं हुआ । प्रकृतिमें जब प्रत्यय मिलता है तब वह पद कहलाता है । तो प्रकृतिना गोपन हो, प्रत्ययका गोपन हो सुरक्षित रहे, सहसा कोई जान न सके, कोई साधारण जन जानकर उतको दिगाटे नहीं उसका महत्त्व न घटाये । तो इस प्रकार जब प्रकृति और प्रत्ययका गोपन होता है तो पदोंका भी गोपन होता है और ऐसा गोपन, ऐसी सुरक्षा, ऐसा वचाव परोसे जाने प्रतिवादिषोसे कर सकना सम्भव ही है । यद्यपि वह प्रतिवादी इतना विद्वान है कि पदोंके स्वरूपका उसके निरूपण है और उन पदोंके द्वारा जो कुछ तत्त्व कहा जाता है उन्का भी निरूपण है, ऐसे भी विद्वानोंसे जो वचाव कर लिया जाता है, पदोंकी रक्षा कर ली जाती है तब वाक्य प्रयोगमें, उन हीका नाम पत्र है । तो इस प्रकार पत्रका निर्दोष लक्षण यह वना कि जिसमें अवयव प्रसिद्ध हो, वक्ताके अभिप्रेत अर्थका जिसमें साधन बने, जो निर्दोष और गूढ़ पदोंमें भरा हुआ हो, जिसमें किसी अन्य प्रमाणोंसे बाधा न आये उसे पत्र कहते हैं ।

दो अवयव वाले पत्रसे माध्यमिद्धि होनेका एक उदाहरण—उक्त प्रकार तीन विशेषणोंसे ललित पत्रके अवयव अनिवार्यरूपसे दो ही प्रयुक्त किये जाते हैं, क्योंकि दो ही अवयवोंके प्रयोगसे साध्यकी सिद्धि हो जाती है । पत्रमें अनुमानकी प्रधानता है और अनुमानके अङ्ग हैं पाँच—प्रतिभा, हेतु, उदाहरण, उन्नत और विगमन । इन ५ अवयवोंमेंसे कही केवल दोका ही प्रयोग लिया जाता है और उन दो के प्रयोगसे ही साध्यकी सिद्धि हो जाती है । अब पत्रका एक उदाहरण देते हैं । निम्न दो अवयवों ही अनुमानकी सिद्धि की गई है और जिसका गूढ़ अर्थ है । जैसे एक छंद में कहा गया है—रत्नतमसितभूषाद्यन्तःस्थान्तदुभान्तवाक् । परात्तत्प्राप्तिर्द्विद्विषमितीतत्वात्मकत्वन ॥ इस पूरे श्लोकका भाव यह है कि समस्त पदार्थ उन्मादव्यय-घोषात्मक हैं प्रमेय होनेसे । समस्त पदार्थ इस शब्दको कहा गया है "उन्मादवाक्" । उन्मादवाक्का अर्थ है सब । यह अर्थ कैसा निकला ? सुनिदे । व्याकरणमें सर्वनामके प्रकारमें एक शब्दसंग्रह है—पर्व दिक्ष्व उग उमय उत्तर उत्तम ... आदिक, तो इस क्रम वाले शब्दोंमें उभ है अन्तमें जिसके ऐसा वचन (उन्मादवाक्) क्या है ? विश्व । सर्वविश्व उभ । उभ है अन्तमें जिसके, ऐसा वचन भावने विश्व । मतलब यह है कि जैसे किसी पुरुषका नाम नागकुमार रया तो यह सोचा कह सकते हैं कि यह नागकुमार है, पर ऐसा न कहकर एक विद्याकी और पत्रकी विधिष्टि, भाषामें यदि यह कहा जाय विष्णुशान्ताया, अमुन् नाग विष्णु सुपर्ण अग्नि धान न्तनित उदधि दीर्घ विष्णुकुमार ये नाम हैं परी भिक्षु ५ अन्तमें जिसके ऐसा वचन क्या है नाग अर्थात् शब्द पशु है । याक् इसका अर्थ हुआ नागकुमार । तो यह पत्रकी पूर्ण जल

रही है। पत्रके शब्द बहुत गूढ़ हुआ करते हैं जिनको जनसाधारण नहीं जान सकते और वे विद्वानोंके बाद विवादके समय बोले जाते हैं। विद्वान भी चकरा जायें, ऐसी मिलट मानान अनुमानसे अवयवोंके साध्यकी सिद्धिकी बात रखना यह पत्र कहलाता है। तो यहाँ अनुमान बनाया है कि उभयान्तवाक अर्थात् सारा विद्व स्वान्तभासित भूत्याद्यन्तात्मतत् है परान्तद्योतितहोमीमतीतत्स्वात्मकत्व होनेसे। यहाँ उत्पादव्यय ध्रौव्यात्मक है यह अर्थ कैसे निकला? सो सुनिये यह शब्द रचना है कठिन रचना है, ध्यानसे सुनिये, स्वान्तका अर्थ है सु का अन्त। व्याकरणमें जहाँ उपसर्गोंके नाम दिये गए हैं परा अप सम अनु अव निस निर दुस् दुर् वि आड नि अघि अपि सु उत् अस् प्रति परि उप। इन नामोंमें यह देखेंगे कि सु के अन्तमें कौन सा नाम दिया है? उत्, सु उत् इससे सु का अन्त क्या हुआ? उत्। तो स्वान्तका अर्थ हुआ उत्। उत् से जो भासित है, मायने उत् उपसर्ग युक्त है, ऐसी भूति अर्थात् उद्भूति। कहना तो या एक उद्भूति शब्द और उसे कहा है स्वान्त भासितभूति। सु का अन्त है उत् और उससे भासित है भूति अर्थात् उद्भूति। वह उद्भूति है शुद्धमें जिसके ऐसे वे तीन अर्थात् उत्पादव्यय ध्रौव्य वे ही हैं अन्त जिसके, धम जिसके उसे कहेंगे उद्भूतिव्ययध्रौव्य धम। और, वे ही हैं आत्मा मायने स्वरूप उनको जो तनोति याने विस्तृत करता है अर्थात् उस स्वरूपका जो प्रकाश करता है उसे कहा है स्वान्तभासितभूत्याद्यन्तात्मतत् मायने उत्पादव्यय ध्रौव्यात्मक।

पत्रमें गूढ़पदप्रायताका स्थान—कुछ लोग यहाँ सोच सकते हैं कि सीधा ही क्यों न कह दिया? तो जब तक गूढ़ पद न होंगे तब तक उसको पत्र न कहा जायगा, और यहाँ पत्रका शिचार चल रहा है पत्रमें तीन विशेषतायें होनी चाहिएँ। बादविवाद के समय एक वक्ता प्रतिवादीसे कुछ बोलता है तो उसके उस बोलमें हेतु जाना चाहिए, उदाहरण होना चाहिए, साध्य होना चाहिए, पक्ष होना चाहिए याने अवयवोंका प्रयोग होना चाहिए। अनुमानके बलपर ही बादविवाद चलता है तो अनुमानका प्रयोग करे वक्ता तो इस तरह करे कि जिसके शब्द ऐसे हों कि दूसरे लोग उसमें दिमाग भी गहायें तो भी आसानीसे समझमें न आ सके, इस तरहकी भाषा उस बादविवादमें बोलना इसे कहते हैं पत्रका आलम्बन लेना, यदि सीधे माधे शब्दोंमें ही बोल दिया तो भी पत्रकी नाम न आ सकेगा। तो पत्रमें अर्थात् बोलचालके वाक्य प्रयोगमें अनुमानके अवयव ध्वनित होना चाहिए, और निर्दोष गूढ़ पदसे गरा हुआ होना चाहिए, जिसमें प्रत्यक्ष आदिक प्रमाणोंसे बाधा भी न जाना चाहिए। इन तीन विशेषतायें युक्त पत्र हुआ करता है, तो उस सम्बन्धमें यहाँ यह कहा जा रहा है कि पाँचों ही अवयव ही तब नाम पत्र पड़े ऐसी बात नहीं है। ही दो अवयव अवश्य होने चाहिएँ प्रतिज्ञा और हेतु, क्योंकि प्रतिज्ञाकी बात बोले बिना यह कैसे जाना जायगा कि यह क्या सिद्ध करना चाहता है? और हेतु बोले बिना युक्ति भी कैसे जानी जायगी कि किस युक्तिके आधार पर यह अपना साध्य सिद्ध करना चाहता है? इस कारण प्रतिज्ञा और हेतु इन दोका

कहना आवश्यक है, जैसे कोई कहे कि पर्वत अग्निमान है धूमवान होनेसे, तो इसमें दो अवयव बोले गए प्रतिज्ञा और हेतु । पर्वत अग्निमान है यह तो है प्रतिज्ञा, पक्ष और माध्य मिलकर बोलनेको प्रतिज्ञा कहते हैं । और, हेतु है धूमवान होनेसे । अथ इष्ट प्रसिद्ध उदाहरणसे समझ सकते हैं कि केवल दो अवयवोंके बोलनेसे ही लोग समझ जाते हैं, जैसे किसी भी पुष्पसे कहते हैं कि देखो यहाँ अग्नि है धुँवाँ होनेसे । अग्नि शब्द सूनकर ही वह सब बात भली भाँति जान जाता है । उसे व्याप्ति बनाकर सुनाने की जरूरत नहीं, न अनेक उदाहरण देनेकी जरूरत है और न उसकी दुहरानेकी जरूरत है । यह बात तो किसी नवीन पुरुषके साधकी जाती है । उसे व्याप्ति दृष्टान्त और प्रतिज्ञाका दुहराना, हेतु साध्यका दुहराना ये सब बातें किसी शिष्यको समझानेके लिए तो कही जाती हैं मगर विद्वानोंको, समझदारोंको ये सब प्रयोग नहीं किए जाते । तो प्रतिज्ञा और हेतु ये दो ही अवयव प्रयुक्त होते हैं और इन दोसे ही साध्यकी सिद्धि बन जाती है ।

दो अवयवोंके प्रयोगवाले पत्रका एक उदाहरण—दो अवयवोंसे सिद्धि होनेके उदाहरणमें यह कहा जा रहा है कि उभयान्तवाक् (विद्या) स्वान्तभासितभूतया-द्यप्यन्तारमत्तत् (उत्पादव्ययधोव्यात्मक) है, क्योंकि परान्तघातितोद्गीर्णमितीतत्स्वात्म-कत्व होनेमें यहाँ जो हेतु दिया है हम हेतुका अर्थ है, प्रमेयत्व होनेसे । केवल इतने शब्द भी कह सकते थे कि उत्पन्नता होनेसे । उस प्रमेयपनेको इनने लम्बे पदमें बोला गया है ? इस लम्बे पदका यह अर्थ कैसा निकला ? तो उत्पन्नता अन्तर्गत दृष्टि देनेसे समझमें आ जायगा । परान्तके नायने परा है अन्तमें जिसके । उपन्यासे प्र परा इन तरहसे प्रयोग होता है । तो परा विमर्श अन्तमें है वह क्या हुआ ? प्र और वही होता है चोदित मायने उपन्यास तो परान्तघातित इतनेका अर्थ हुआ । उसमें उद्गीर्ण निजि अर्थात् प्रमिति । प्र ने उक्त मि । प्रमितिका वाचक शब्द यहाँ दिया है—परान्तघातितोद्गी-प्रमिति अर्थात् प्रमिति उसका द्वारा इन है याने प्रसू है स्वात्मा जिसकी उन प्रहमे परान्तघातितोद्गीर्णमितीतत्स्वात्मक—अर्थात् प्रमेय यहाँ स्वार्थ के से क प्रत्यय किया गया है । उसमें त्व शब्द और जोड़नेसे बन गया परान्तघातितोद्गीर्णमितीतत्स्वात्म-कत्व यह इनका हेतु है । तो यहाँ यह कहा गया कि, जानेंगे सुनो ! कि समस्त विषय उत्पादव्ययधोव्यात्मक है प्रमेयत्व होनेसे । तो अब हम पक्षमें परत लौटते कि दो अवयवोंका प्रयोग किया गया है प्रतिज्ञा और हेतु । प्रतिज्ञा तो इनकी है कि सारा विषय उत्पादव्ययधोव्यात्मक है और हेतु है प्रमेयपना होनेसे । तो यहाँ दृष्टान्त उपन्यास निगमन आदिका अभाव होनेपर भी इनको यह हेतु प्र स मायका प्रमाणक हो गया, और कहा भी है कि प्रतिज्ञा और हेतु ये दो ही अनुमान के अङ्ग हैं । इसके अतिरिक्त जो ह्यु और जाने दोसरा उचिता है वह सब शिष्यों के नवीन पुरुषोंको समझानेके लिए बोला गया है । तो यहाँ अनन्तासनन यह प्रमाण दिया है कि समस्त विश्व उत्पादव्ययधोव्यात्मक है प्रमेय होनेसे, निम्नो वचन । जानेंगे, समझेंगे किया गया है ।

पत्रमे अन्यथानुपपत्तिके नियमका बल होनेसे दो अवयवोंकी प्रसिद्धि से अभिप्रेत अर्थकी सिद्धि—पत्र उसे कहते हैं कि जिसमें पद प्रतिवादीसे सुरक्षित रहे, प्रतिवादी उसे आसानीसे न समझ सके और उसमें कोई दोष न दे सके और जिसमें कोई वाक्काही न आये और जिसे समझानेके लिए वादी ही स्वयं समझाये जिससे प्रतिवादीकी तोहीनी हो, उसे पत्र कहते हैं। तो इस अनुमानमें अन्यथानुपपत्तिके नियम के बलसे ही हेतु साध्यका गसक हुआ और वह अन्यथानुपपत्ति यहाँ है। हो क्योंकि अनुमानमें बताया गये साध्यसे विरुद्ध क्या हुए ? सर्वथा नित्य या सर्वथा अनित्य, साध्य है उत्पादव्ययधोव्यात्मक, उससे विपरीत क्या हो सकता सर्वथा नित्य अथवा सर्वथा अनित्य ? तो सर्वथा नित्य भी प्रमाणका विषयभूत नहीं है, व सर्वथा अनित्य प्रमाण का विषयभूत नहीं है। तो यह अनुमान निर्दोष है अप्रारम्भित है और इसमें केवल दो ही अवयव आये। प्रतिज्ञा और हेतु, और यही प्रसिद्धावयवका अर्थ है, जितने अवयवों से वक्ताका अभिप्रेत अर्थ सिद्ध हो उसे ही पत्र कहते हैं। तो अवयव भी प्रसिद्ध हो गए और वक्ताका अभिप्रेत भी था गया और गूढ़ पद भी था गए, और पदोंमें कोई दोष भी नहीं है और इस पत्रने दो अवयवोंको सिद्ध किया है, तो दो अवयवोंसे अनुमान की सिद्धि होती है, यह सब इस पत्रकथनके द्वारा बताया गया है।

यथासम्भव दो तीन चार पांच अवयवोंसे ज्ञातव्य तत्त्वकी सिद्धि बनाने में दिये गये एक पत्रमे उल्लिखित प्रतिज्ञाका वर्णन—पत्रमें दो अवयवोंका होना ही पण्डित है। पर कभी कभी शिष्यके अभिप्रायके बचसे शिष्यकी योग्यताके बचसे सू कि उसे समझना है तो जिस पद्धतिसे वह समझ सके उस पद्धतिके अनुसरण करने से ३-४-५ शत्रयव भी पत्र वाक्यमें कहे जाना चाहिए। उसके उदाहरणमें कहते हैं कि—चित्राद्यदन्तराणीयमारैकान्तात्मकत्वतः । यदित्य न सदित्य न यथाऽकिञ्चिदिति त्रयः ४ तथा चेदमिति प्रोक्तो चत्वारोऽवयवा मताः । तस्मात्तयति निर्देशे पञ्चपत्रस्य कस्यचित् ॥२॥ इन २ श्लोकोंमें जो अनुमान बताया गया है उस अनुमानमें दो अवयवोंसे भी जानकारी करनेका संकेत है, तीन अवयवोंसे भी जानकारी करनेका संकेत है, चार अवयवोंसे भी जानकारी करनेका संकेत है और ५ अवयवोंसे भी जानकारी करनेका संकेत है। इस अनुमानमें कहा यह गया है कि सारा विषय अनेकान्तात्मक है प्रमेय होनेसे। इस अनुमानकी गूढ़ पदोंमें इस प्रकार बताया गया है कि यदन्तराणीय चित्रात् आरेकान्तात्मकत्वतः । यदन्तराणीयका अर्थ है विद्वत् । यह अर्थ कैसे निकला तो इस पदमें जो शब्द कहे गये हैं उन शब्दोंको तोड़कर अर्थ देखना है। यदन्तका अर्थ है यत् है अन्तमें जिसके। तो जहाँ सर्वादिगणका पाठ है व्याकरणमें वहाँ सब विद्वत् यत् आदिक सर्वनामका पाठ है। उसमें यह देखलो कि विद्वत्के बाद यत् आया है। तो यत् जिसके अन्तमें हो वह क्या है ? विद्वत् शब्द। उसके द्वारा जो राणीय है वेदनीय है, कहा जाने योग्य है उसे कहते हैं विद्वत् । अर्थात् लोकोलोकात्मक यह सारा विषय। वह चित्रात् माने अनेकान्तात्मक है। चित्रात् शब्दसे अनेकान्तात्मक

अर्थ कैसे निकला तो उसकी व्युत्पत्ति कीजिये—चित्र अतति इति चित्रात् चित्र कहते हैं एकानेकरूपको । जो एक रूप भी है अनेक रूप भी है याने प्रमेय है, चित्र है, विभिन्न है उसे कहते हैं चित्र और चित्रको जो अतति अर्थात् सतत गमन कराये गयाये, व्यापे उसे कहते हैं चित्रात् अर्थात् एकानेकरूप व्यापे । जो एक रूपमें और अनेक रूपमें व्यापक रहे उसीको कहते हैं अनेकान्तात्मक । तो इस अनुमानमें पक्ष और साध्य इन दोका अर्थ बता दिया कि पदन्तराणीय अर्थात् यह सारा विश्व चित्रात् याने अनेकान्तात्मक है ।

उक्त प्रतिज्ञाके साधनका वर्णन—अब हमका साधन बताते हैं । यह सारा विश्व क्यों अनेकान्तात्मक है ? उसका हेतु देते हैं आरेकान्तात्मकत्वतः याने प्रमेय होने से । इस पदका अर्थ प्रमेय कैसे निकला ? तो शब्द भिन्न—भिन्न करके उसके अर्थपर दृष्टि कीजिए । आरेका नाम है सशयका । आरेका है अन्तमें जिसके उसे कहते हैं आरेकात् न्यायसूत्रमें जहाँ १६ प्रकारके पदार्थोंके नाम दिये गए हैं प्रमाण प्रमेय सशय आदिक उस पाठमें सशय है अन्तमें जिसके ऐसा शब्द कौन है ? प्रमेय । इस पाठमें प्रमेयके वाद सशयका नाम दिया है । सो आरेकान्तका अर्थ हुआ प्रमेय, वह है आत्मा जिसका, स्वरूप जिसका उसे कहते हैं आरेकान्तात्मक और उसके भावको कहते हैं आरेकान्तात्मकत्व । जिसका अर्थ हुआ प्रमेयत्व । सारा विश्व अनेकान्तात्मक है प्रमेय-पमा होनेसे । यहाँ एक इस अनुमानमें प्रतिज्ञा और हेतु दोका प्रयोग किया गया ।

उक्त पत्रमें प्रतिपाद्य शिष्य की पात्रताके अनुसार तीन, चार या पाचो अवयवोंका प्रयोग—कोई पुरुष इन दोके प्रयोगसे ही अर्थ समझ सकते हैं । अब प्रतिपाद्य पुरुष यदि कुछ धन्य बुद्धिका है तो उसको अब दो अवयवोंमेंसे तहकर और कुछ भी कहा जायगा याने तीसरा अवयव उदाहरण नामका कहा जायगा । व्याप्ति पूर्वक दृष्टान्तके कहनेको उदाहरण कहते हैं । इस अनुमानमें प्रतिज्ञा और हेतुके प्रयोगके बाद उदाहरण कहा जा रहा है । जैसे कि सारा विश्व अनेकान्तात्मक है प्रयोगपना होनेसे जो अनेकान्तात्मक नहीं होता है वह प्रमेय भी नहीं होता है । जैसे अकिञ्चित्, अर्थात् जो कुछ नहीं है, असत् है वह अनेकान्तात्मक नहीं और प्रमेय भी नहीं । तो इसमें उदाहरण अवयव और जोड़कर यहाँ तीन अवयव बताये गए । कोई शिष्य इन तीन अवयवोंके द्वारा साध्यको जान जाता है । जो शिष्य इन तीन अवयवोंसे भी न समझ सके इनको आगे उपनयका भी प्रयोग किया जाता है । जैसे कि सारा विश्व अनेकान्तात्मक है प्रमेय होनेसे । जो अनेकान्तात्मक नहीं है वह प्रमेय भी नहीं है । जैसे कि असत् । और, यह सारा विश्व प्रमेय है । इस प्रकार ये ४ अवयव बताए गए तो किसी पक्षके चार अवयवोंसे भी काम चला जाता है । यदि कोई शिष्य इन चार अवयवोंके प्रयोग करनेपर भी न समझ सका तो उसके लिए हमें अवयवका ही प्रयोग किया जाता है । जैसे कहा कि यह सारा विश्व अनेकान्तात्मक

है प्रमेय होनेसे । जो अनेकान्तात्मक नहीं होता, प्रमेय भी नहीं होता । जैसे कि, अकिञ्चित् असत्, आकाश और यह सारा विश्व प्रमेय है, इस कारणसे अनेकान्तात्मक है । यहाँ अनेकान्तात्मकता प्रयोग किया गया है, तो कोई शिष्य ५ अवयवोंके प्रयोगसे वक्ता का अभिप्रेत अर्थ समझता है तो पत्रमें कहीं ५ अवयवोंका भी प्रयोग होता है ।

उक्त पत्रावतरित अनुमानमें केवल व्यतिरेक व्याप्तिमें अन्यथानुपपत्ति का महान् बल—उक्त अनुमानमें अन्वयव्याप्तिपूर्वक उदाहरण देनेकी—गुञ्जाइस नहीं है । कहीं उदाहरण अन्वय दृष्टान्त और व्यतिरेक दृष्टान्त दोनोंका दिया जाता है और कहीं व्यतिरेकका ही दिया जाता है, कहीं अन्वयका ही दिया जाता है । यहाँ अन्वयव्याप्ति नहीं बन सकती थी । अनुमान है कि सारा विश्व अनेकान्तात्मक है प्रमेय होनेसे । अब यदि अन्वयव्याप्ति बताते हैं कि जो—जो प्रमेय होता है वे सब अनेकान्तात्मक होते हैं तो इसके लिए अब दृष्टान्त क्या मिलेगा ? क्योंकि पक्षमें सारा विश्व कह दिया गया है । अब समस्त प्रमेयको अब पक्ष बनाया गया है तो अन्वयव्याप्ति के लिए कोई पृथक् दृष्टान्त नहीं मिलना । और, इसी कारण यहाँ अन्वयव्याप्ति नहीं बनती । अन्वयव्याप्ति न भी बने, पर अन्यथानुपपत्ति का जहाँ नियम पड़ा हुआ है वह अनुमान समाचीन होता है । इस अनुमानमें व्यतिरेक व्याप्ति बताकर अकिञ्चित्का दृष्टान्त दिया है सो अकिञ्चित्का अर्थ क्या है ? न, किञ्चित् इति अकिञ्चित् जो कुछ नहीं है । असत् है वह अकिञ्चित् है जैसे खरबिवाण, आकाशपुष्प आदिक । अथवा अकिञ्चित्ना यह भी अर्थ है कि जो सबथा एकान्तवादियोंके द्वारा माना गया तत्त्व है उसे अकिञ्चित् कहते हैं न कुछ जैसे कि सर्वथा एकान्तवादमें माना गया तत्त्व सर्वथा नित्य, सर्वथा अणिक सबथा एक आदिक रूपसे माना गया तत्त्व न कुछ है, वह अनेकान्तात्मक नहीं है । अतएव प्रमेय भी नहीं है । सत्ता भी नहीं है तो । इस गूढ़ पदसे भरे हुए अनुमानमें दो अवयवोंसे चार अवयवोंसे और पाँच अवयवोंसे भी समझानेकी बात आयी है और यथायोग्य प्रतिपाद्य शिष्यकी योग्यताके अनुसार ५ अवयवोंमेंसे २का, ३का, ४का और ५का भी प्रयोग किया जा सकता है । इस तरह पत्रका लक्षण निर्दोषतया सिद्ध हुआ कि जिससे प्रसिद्ध अवयव हो और अपने अभिप्रेत अर्थको जो सिद्ध करने वाला हो, जिसमें निर्दोष गूढ़ पद भरे पड़े हो और अवधारित हो, उसको पत्र कहते हैं ।

योगसिद्धान्ताभिमत पत्रमें उल्लिखित एक धर्माका निर्देश—अब नैयायिकोंको द्वारा अपने पक्षकी सिद्धिके लिये जो एक सूत्र वाक्य कहा है जिसका उल्लेख अभी ही तुरत करेंगे उसपर विचार करिये, यह पत्रवाक्य प्रमाण वाचित है । तो प्रवाचित न हो सकनेसे यह अनुमान वाक्यपत्र सजाके प्राप्त नहीं हो सकता । योगसिद्धान्तका एक यह अनुमान है कि—संघिल्लभाक् नाऽनन्तरानर्थप्रस्थापकदासिद्धे रयसोऽजीटोर्कनेन नऽचुक्कुलोद्भवो वैषोऽप्य नैष्यतामस्तत्तज्जुह्वलहेजुदं परापरे तत्त्व

वित्तद्वन्द्वोऽनादिवरोयनयत्त्वत एव यदीदृक्त्वत्सकलविद्वग्बदेतच्चैवमेव तदिति पञ्चम् । इसका सीधे शब्दोंमें तो यह भाव है कि ये पर्वत, जमीन, सूर्य, चन्द्रमा, मेघ, विजली आदिक सभी पदार्थ जो कि किसी पुरुषके निमित्तसे नहीं हो सकते वे सब किसी बुद्धिमान एक ईश्वरके द्वारा बनाये गए हैं, कार्य होनेसे । इस अनुमानमें अति विलष्ट गूढ़ पदोंसे यह अर्थ कैसे निकला इसको क्रमसे सुनो, प्रथम पद है सैन्यलङ्भाक् इसका अर्थ है देह । इन मायने आत्मा है । इन कहते हैं प्रभुको, समर्थको । तो घू कि आत्मा ही समस्त इस लोक और परलोकके व्यवहारमें समर्थ है अतएव आत्माको इन कहा गया है और जो इनके साथ रहे उसे कहते हैं सेन । सेनमें दो शब्द हैं—स और इन स का अर्थ है साथ । इन का अर्थ है आत्मा । जो आत्माके साथ रहे उसे सेन कहते हैं । तो सेन हुआ ज्ञान, भोग आदिक पदार्थ । अब इस ही सेन शब्दमें स्वार्थिक अर्थमें ही घ्यण् प्रत्यय लगाकर सैन्य शब्द बनाया गया है । जैसे कि कहते हैं चातुर्वर्ण्य । इसका सीधा अर्थ तो है चार वर्ण पर उस वर्ण शब्दमें स्वार्थिकमें घ्यण् प्रत्यय करके वर्ण्य बना दिया गया है । इसी तरह सेन शब्दमें भी घ्यण् प्रत्यय लगाकर सैन्य बना दिया गया है । तो मतलब यह है कि जो सेन शब्दका अर्थ है वही अर्थ सैन्यका है अर्थात् ज्ञान भोग आदिक पदार्थ । उस सैन्यका जो लङ् है (लङ् विलासो) अर्थात् विलास है उसे कहते हैं सैन्यलङ्, अर्थात् ज्ञान भोग आदिकका विलास उसको जो भजता है, सेवता है उसे कहते हैं सैन्यलङ्भाक् । तो अब सोचिये कि ज्ञान भोग आदिक पदार्थोंके विलासको कौन भोगता है ? कौन भजता है ? यह देह । योग-सिद्धान्तमें यह शरीर ही तो ज्ञानको भजता है तो सैन्यलङ्भाक्का अर्थ हुआ देह ।

उक्त देहधर्मीका विशेषण—यह देह कैसा है उसका विशेषण दिया गया है—नाऽनन्तरानर्थार्थिप्रस्वापकृत् जिसका सीधा अर्थ है प्रबोध करने वाली इन्द्रिय आदिक कारणोंका समूह रूप । याने ये इन्द्रियाँ ही एक चेत देवी हैं, प्रबोध कराती हैं ऐमे इन्द्रिय कारण जिसमें भरे पड़े हुए हैं ऐसा देह । अब विशेषणमें यह अर्थ कैसे निकला ? इसे भी शब्दोंका अलग-अलग अर्थ समझ करके ज्ञात करिये । इसमें अनर्थार्थिको अर्थ पहिले समझिये अनर्थार्थिमें तीन शब्द हैं न अर्थ, अर्थ । अर्थका अर्थ है प्रयोजन । उसके लिए जो हो उसे कहते हैं अनर्थार्थि । याने प्रयोजनके लिए होने वाला । उसमें न का समास कर दिया तो अब गवा अनर्थार्थि, अर्थात् प्रयोजनके लिए न होने वाला, याने जहाँ प्रयोजनका प्रयोजन सम्पाद हो जाता है ऐसा जो प्रस्वाप है, प्रकृष्ट स्वाप याने लौकिक निद्रासे विलक्षण निद्रा, वह हुआ मोक्ष । जब बुद्धि आदिक गुणोंसे मुक्त हो जाता है आत्मा तो उसकी यह लौकिक निद्रासे विलक्षण निद्रारूप अवस्था हो जाती है । इस ही अवस्था विशेषको मोक्ष कहते हैं । और, यह प्रस्वाप याने मोक्ष अनर्थार्थि है, अब इस मोक्षके द्वारा साधने योग्य कुछ भी प्रयोजन न रहा । आत्माके जितने भी प्रयोजन होते हैं उन सब प्रयोजनोंका अन्तमें व्यवस्थान हो जाता है उसके बाद फिर कोई प्रयोजन नहीं रहता । अथवा यो कहो कि जो कुछ भी उत्तम समस्त प्रयोजन है

वे सब सिद्ध हो चुके हैं। तो ऐसा अनर्थार्थ प्रस्वाय कहलाया मोक्ष। एक अलौकिक अविनाशी निद्रा ऐसी निद्रा नहीं है जहाँ याने जहाँ विनाशोक्त निद्रा है उसको करने वाला है यह देख। यहाँ किस शब्दका अर्थ कि यह विनाशीक निद्रा है अविनाशीक निद्रा नहीं है इसका विवरण अभी आगे किया जायगा।

अनर्थार्थप्रस्वायके सम्बन्धमे योग और सौगतोका वार्तालाप—इस समय इस प्रसंगमे एक शका सतायान उपस्थित हो जाता है। अब यह कहा गया कि अर्थान्तरप्रस्वाय अर्थात् जहाँ प्रयोजन सब समाप्त हो जाते हैं, पूर्ण हो जाते हैं ऐसा प्रस्वाय याने मोक्ष। तो इस विशेषणको सुनकर क्षणिकवादी एक प्रश्न करते हैं कि इस तरह तो क्षणिकवादियोंकी मानी गई निद्राका भी ग्रहण हो जायगा अर्थात् क्षणिकवादियोंके सम्मत निर्वाणका भी ग्रहण होगा, क्योंकि क्षणिकवादियोंका स्वाय भी अनर्थार्थ प्रस्वाय होता है अर्थात् ऐसी विलक्षण निद्रा है कि वहाँ समस्त प्रयोजन सम्पूर्ण हो जाते हैं, क्योंकि सत्त्व मतानको निवृत्ति हो जानेका नाम मोक्ष है। ऐसा क्षणिकवादियोंने माना ही है। यहाँ इस मोक्षका मनलक्ष परम मोक्षसे है, जीवनमोक्ष से नहीं। जहाँ परम मोक्ष होता है वहाँ सत्त्व सत्तानश्वर निर्मुक्ति होनी है। अर्थात् आत्मा—आत्मा जैसा रहनेकी सति जहाँ समाप्त हो जाती है उसे मोक्ष माना है। जैसे कि क्षणिकवादियोंके ग्रन्थोंमें कहा भी है कि दीपक निवृत्तिको प्राप्त होता है, वह न पृथ्वीको जाता है न आकाशको जाता है न किसी दिशामें, न किसी विदिशामें, कहीं भी नहीं जाता, किन्तु स्नेहका क्षय होनेसे, तेलका विनाश हो जानेसे वह दीपक शांति को ही प्राप्त होता है। उसी प्रकार यह जीव जब निर्वाणको प्राप्त होता है तो न वह पृथ्वीको जाता है, न आकाशको, न किसी दिशाको, न किसी विदिशाको, किन्तु क्लेश का क्षय होनेसे केवल शान्तिको प्राप्त होता है। तो क्षणिकवादियोंके द्वारा, माने गए इस मोक्षका भी ग्रहण हो जायगा। उनके उत्तरमे एक विशेषण यह लगाया है कि यह अनर्थार्थप्रस्वायपतान्तर होना चाहिए।

नाडान्तर विशेषणका योगाभिमत पत्रमें प्रतिपादन करते हुए देह-धर्मके वर्णनका पत्रिसमापन नाडान्तरका अर्थ है विनाशदायक। यह अर्थ जैसा निकला ? इसमे शब्द है न न अन्तर। अल्प मायने विनाश। उसे का राति ददाति यादे पुरुषके लिये आत्माके लिये जो विनाशको देवे उस कहते हैं अन्तर। न अन्तर इति अनन्तर जो पुष्पके लिये विनाशको न देवे उसे अल्पतर कहते हैं अर्थात् अविनाशी। और न अनन्तर हात नाडान्तर याने विनाशोक्त। जो विनाशदायक नहीं, ऐसा नहीं वह कहलाया नानन्तर अर्थात् विनाशीक। अन्तरार्थप्रस्वाय अर्थात् अविनाशी प्रयोजन समाप्त अलौकिक निद्रा याने मोक्ष। अब इस पुरे पदके पहिले न निपात सञ्जक शब्द और जोड़ दिया जो कि प्रतिषेधका शब्दक है। तब अर्थ यह निकला कि जो अविनाशी अलौकिक निद्रा नहीं तो क्या विनाशीक लोकनिद्रा ? यह

अर्थ निकला—नानन्तरानर्थार्थप्रस्थाप इत्य शब्दसे । ऐसे लोक निद्रासे जो ऋक्षसि
छिनत्ति अर्थात् नष्ट करता है उसे कहते हैं—नानन्तरानर्थार्थप्रस्थापकृत् जिसका अर्थ
निकला कि प्रबोध करने वाले इन्द्रिय आदिक कारणोंका समूहरूप । तो इस विशेषण
और विशेष्यका अर्थ निकला इन्द्रिय सहित देह । इन्द्रिय सहित देह इतने शब्दको इन
शब्दों द्वारा कहा गया है इस पत्रमें नानन्तरानर्थार्थप्रस्थापकृत् सैन्यसङ्भाक् ।

योगाभिमत पत्रमें आसमुद्र धर्मीका वर्णन—इस पत्र प्रकरणमें योग-
सिद्धान्तवादी यह कह रहे हैं कि शरीर, पर्वत, पृथ्वी, रचना, सूर्य, चन्द्रमा, जल
समुद्र आदिक ये किसी बुद्धिमानके द्वारा रचे गये हैं, कार्य होनेसे । दात सीधो
इतनी है, किन्तु इस तात्पर्यको गूढ़ पदोंमें रख करके पत्र बनाया जा रहा है । जिसमें
देह और देहके विशेषणका अर्थ कहा जा चुका है । अब कहते हैं आशीट् स्यत्को ।
आशीट् स्यत्का अर्थ है समुद्रपर्यन्त । यह अर्थ कैसे निकला ? तो इसमें शब्द हैं तीन. आ,
शीट्, स्यत् । शैट् शब्द शिशु धातुसे बना है । और शिशुका अर्थ है सेचन करना, जलमें
सिचन करना, सेचन करवा, सेक करना । तो शिशु धातुमें भाव अर्थमें घञ् प्रत्यय
करनेसे शेष शब्द बना, जिसका अर्थ है शेषण करना, सिचन करना और उस शेष
शब्दमें स्वार्यिकमें अण् प्रत्यय करनेपर शेष यह शब्द बनता है । अब शेष शब्दका
धातुसे पद बनाया तो उसका अर्थ हुआ शेष करोति इति शैपी । जो सिचन करे उसे
शैपी कहते हैं । यहाँ शेष शब्दमें शिच् प्रत्यय लगाकर और टीसतका लोप करनेपर
शैपी शब्द बनता है । इसके पश्चात् तदन्ताध्व इत्यसूत्रसे धातु सज्ञा कर दी गई है
और धातु सज्ञा होनेसे उसका आङ्ग्ले सम्बन्ध कर दिया तब शब्द बचा आशीट् आशैष-
यति समन्ताद्भुव सेक करोति इति आशीट् । इसमें याने आशैषीमें क्विप् प्रत्यय करके
उसका सर्वापहार लोप करके ङत्व करनेपर आशीट् शब्द बना । आशीट्का अर्थ हुआ
समुद्रपर्यन्त । जो जमीनका ध्रुवारो तरफसे सिचन करे उसे कहते हैं आशीट् । ऐसा कौन
हो सकता है ? समुद्र । और, आशीट् है स्यत् अर्थात् लोक प्रसिद्ध समुद्र । तत्पर्यन्तकी
बात कही है तो आ उपसर्ग और लगकर अब हुआ आशीट् स्यत् अर्थात् समुद्रपर्यन्त ।
ये मध्व चीजे ईश्वरके द्वारा की गई हैं ऐसा सिद्ध करनेके लिये ये धर्मी बताये जा रहे
हैं । कौन कौन चीजें ईश्वरकृत हैं ? देह और समुद्रान्त-सारा लोक है ।

योगाभिमत पत्रमें गिरिनिकर व भुवनसन्निवेश धर्मीका निर्देश—अब
और देखिये और धर्मी अनीट्क-अनीट्क शब्दका अर्थ है एवमसमूह । अब यह अर्थ
कैसे निकला ? तो अनीट्क शब्दमें अ, नि, इस ये तीन मूल शब्द हैं । अ का अर्थ
नही है । नि उपपन्न है, इत् धातु है, नि पूर्वक इस धातुका अर्थ होता है गमन
करना, जाना । तो नीषते गच्छति इति नीट्, अर्थात् जो चले-उसे नीट् कहते हैं ।
और, न नीट इति अनीट् । जो चलने-छाला-न हो उसे अनीट् कहते हैं । अब, अनीट्
शब्दमें स्वार्यिकमें क प्रत्यय लगा दिया है, तो शब्द बना अनीट्क । अनीट्कका अर्थ

हुमा भवत । यह शुद्ध भर्मा हुमा । भवत कीत होता है ? पर्वत । तो भनीट्का भर्मा है पर्वतसमूह । भवता भनीट्का भर्मा भुवनोंकी रचना भी है । जो तीन भुवन भवता १४ भुवन माने हैं वे हुए भनीट्का । यह भर्मा कैसे निकला ? तो भनीट्का ध्युत्पत्यर्थ देखिये अ मायने विष्णु उसको जो नीपति, गच्छति जावे । जो विष्णुका आश्रय लेवे उसे कहते हैं भनीट् । विष्णु मायने ईश्वर । तो यह सारा समुद्र पयस्त समस्त लोक ईश्वरका आश्रय करता है इस कारण भनीट्क शब्दका भर्मा हुमा लोक रचना ।

योगप्रस्तुत पत्रमे सूर्य चन्द्र घर्मीका सकेत—ये सब हैं भना । भनाका भर्मा है न ना यस्य इति भना । ना का भर्मा है समवायी कारण होना । जिसका समवायी कारण नहीं है उसे भना कहते हैं । ये सब भना है । अर्थात् इनके समवायी कारण नहीं है, सभी तो बुद्धिमत्कारणके होंगे ये सब । अथवा ईश्वरको भना कहें तो ये बुद्धिमत्निमित्त होंगे, ईश्वरकी सत्ता भलग है और सारा विश्व जो चराचर है यह रचना भलग है सभी तो इसे ईश्वरने किया । जैसे घड़ेका रचने वाला कुम्हार भना है अर्थात् समवायी कारणरूप नहीं है । घड़ेका समवाय कारण तो मिट्टी है तो भना शब्दने यह सकेत किया कि वह ईश्वर भना है । इन सब रचनाओंका समवायी कारणभूत नहीं है निमित्त कारणरूप है । मुख्यतया भना विशेषण इनलङ्युक्का लगायें क्या क्या चीजें ऐसी भना हैं जो ईश्वरके द्वारा रचित हैं ? इनलङ्युक् । इन मायने सूर्य, लङ्युक् मायने चन्द्रमा । सूर्य चन्द्रमा ईश्वरकृत हैं । बुद्धिमानके द्वारा रचे गए हैं । इन का भर्मा मानु है । यह तो कोपसे प्रसिद्ध ही है और लङ्युक्का भर्मा चन्द्रमा कैसे निकला ? तो इसमें दो शब्द हैं लङ् और युक् । लङ्का भर्मा कान्तिसे है । लपायुक् यस्य स लङ्युक् । जिसका सम्बन्ध कान्तिके साथ है उसे कहते हैं लङ्युक् । याने जो कान्तिमान वस्तु है उसे लङ्युक् बोलते हैं । तो लङ्युक् कीत हुमा ? चन्द्रमा । तो सूर्य और चन्द्रमा भी बुद्धिमत्निमित्तक है ।

योगप्रस्तुत पत्रमें पृथिव्यादि कार्यसमूह व अनित्य गुण कर्म आदि घर्मीका निर्देश—और, क्या—क्या चीजें ईश्वरकृत हैं ? कुलोद्भव । कुल कहते हैं सजातीय आरम्भक अवयवोंके समूहको । जैसे लोकमें प्रसिद्ध है सजातीय बालक पैदा होते जायें तो उसे कहते हैं कुल । जो कुलकी तरह हो उसका नाम कुल है । उस कुल से अर्थात् सजातीय आरम्भक द्रव्य समूहसे जिसका उद्भव है उसे कुलोद्भव कहते हैं । ऐसा कीत है ? पृथ्वी आदिक कार्यद्रव्य । योगसिद्धान्तमें दो प्रकारके परमाणु माने हैं कारणपरमाणु और कार्य परमाणु । ऐसे ही दो प्रकारके द्रव्य हैं—कारण द्रव्य और कार्यद्रव्य । कारण परमाणुसे कार्य परमाणुका उद्भव होता है ; कारण द्रव्यसे कार्य द्रव्यका उद्भव होता है । तो यहाँ कुलोद्भव शब्द कहनेसे कार्यपरमाणुओंके समूहका भर्मा हुमा । ये हैं—पृथ्वी, अलमादिक । तो यह कुलोद्भव अर्थात् पृथ्वी आदिक कार्य

समूह भी बुद्धिमन्निमित्तक हैं । और, क्या-क्या ईश्वरकृत हैं ? तो कहते हैं—वैष, वा एष, वा मायने अथवा या तथा, एष मायने यह प्रतीयमान याने अनित्य गुण कर्म । यहाँ वा शब्द उन-उनके ग्रहण करनेके लिए है जिनका नाम लेकर यहाँ ग्रहण नहीं किया है । उस वा शब्दसे अनित्य गुण और अनित्य कर्मका भी ग्रहण कर लेना । ईश्वरकृत क्या-क्या चीजें हैं ? इस प्रसंगमें धर्म बताये जा रहे हैं—देह समुद्रान्त, पृथ्वी, गिरि, सूर्य चन्द्रमा आदिक कार्यसमूह और वा शब्दसे यहाँ अनित्य गुण और अनित्य कर्मका ग्रहण किया है । नैयायिकसिद्धान्तमें कुछ गुण नित्य होते हैं, कुछ गुण अनित्य होते हैं और कर्म अनित्य होते हैं । तो अनित्य गुण और कर्म भी ईश्वरकृत हैं । ये गुण ये कर्म जो कि हम आप लोगोकी प्रतीतिमें आ रहे हैं वे भी ईश्वरकृत हैं ।

योगप्रस्तुत पत्रमें समुद्र अन्धकार ताप मेघ धर्मीका निर्देश ध्रुव कहते हैं—अप्यनैश्यतापस्तन् । अप्य—अप्य नाम है समुद्र आदिकका । अद्भ्य हित, अप्य । जो जलोसे हितरूप हो, घिरा हुआ हो, भरा हुआ हो उसे अप्य कहते हैं । तो यह अप्य भी बुद्धिमन्निमित्तक है । और नैश्यम्—नैश्य मायने है अन्धकार । निशाभा कर्म नैश्यम्—जो रात्रिका काम है उसे नैश्य कहते हैं । यह भी ईश्वरकृत है । ताप मायने उष्णता, यह भी बुद्धिमन्निमित्तक है । और, स्तन् मायने मेघ । स्तनति इति स्तन् जो फैल जाय, विस्तृत हो उसे स्तन् कहते हैं । स्तन्का अर्थ हुआ मेघ । यह सब कैसा है ? अन्तरङ्गलङ्घुत् । अन्तृ कहते हैं न ना यस्य स अनो (अन्तृ) । नहीं है निमित्त कारण जिसका उसे कहते हैं अना (अन्तृ) । और, रङ् का अर्थ है रहन, परिभाषण, बोलना । उसका जो पाठ है, विलास है, उसको ला सेवता है प्रीतिपूर्वक उसे कहते हैं अन्तरङ्गलङ्घुत् । यहाँपर भी कप् प्रत्यय नहीं किया गया है इस कारणसे निमित्त अर्थ लेना है याने जिन इन चीजोका सामान्य पुरुष निमित्त कारण नहीं हो सकता है ऐसे ये सब सूर्य, चन्द्र, पृथ्वी, उष्णता, समुद्र, देह, आदिक हैं, यहाँ तक धर्मीका वर्णन किया गया है ।

योगप्रस्तुत पत्रमें साध्यका प्रदर्शन—अव साध्य धर्म बतलाते हैं परापर-तत्त्ववित्तदन्य । यह सारा विश्व परापरतत्त्ववित्तदन्य है । परापरवित्तदन्यका अर्थ है ईश्वरके द्वारा किए गए हैं बुद्धिमत निमित्तक हैं । यह अर्थ कैसे निकला ? सो सुनिये परका अर्थ है पार्थिव आदिक परमाणु कारणभूत वस्तु और अपरका अर्थ है पृथ्वी आदिक कार्य द्रव्य । याने परापर शब्दमें पर शब्दसे तो लेना कारणभूत द्रव्य और अपर शब्दसे लेना कार्यभूत द्रव्य । ऐसे परापरोका जो तत्त्व है, स्वरूप है उसे कहते हैं परपर तत्त्ववित्, अर्थात् कार्य कारण विषयक बुद्धि वाले पुरुष । ऐसे कारण कायतत्त्व-वेदी पुरुषसे जो अन्य कोई है उसे कहेंगे परापरतत्त्ववित्तदन्य अर्थात् बड़े बड़े कारण कार्यका विज्ञान करने वाले पुरुषोंसे भिन्न किसी शक्तिके द्वारा, ईश्वरके द्वारा ये रचे गए हैं । तो बड़े गूढ़ पदोंमें नैयायिकसिद्धान्तमें रखे गए इस अनुमानमें यह सिद्ध किया

किया गया है कि पृथ्वी, जल, अग्नि, संयुक्त, सूर्य, चन्द्र, गुण, कर्म, आदिक ये पदार्थ बुद्धिमत् निमित्तक हैं, अर्थात् इसका कारण कोई विलक्षण अलौकिक बुद्धिमान है। और यह बुद्धिमान कोन हो सकता है ? ईश्वर । यही एक अवयव हमें प्रतिज्ञा पक्ष और साध्यके कहनेको प्रतिज्ञा करते हैं । पक्षमें तो यही सादे विश्व भरकी वस्तु यथा थी गई और साध्यमें बुद्धिमत्निमित्तक है यह कहा गया है । पक्ष और साध्यके संयुक्त पक्षको प्रतिज्ञा करते हैं ।

योगप्रस्तुत पत्रमें साधनका जुड़ाव—अब उक्त प्रतिज्ञा किस हेतुसे सिद्ध होती है उस हेतुको कहते हैं—अन्यदिरवायनीयत्वः यह हेतु है । इसका अर्थ यह है कि कार्य होनेसे । कार्यरवाय । यह अर्थ इतने बड़े पक्षसे किस तरह निकाला गया ? तो उसे व्युत्पत्तिके ढंगसे धुनो । अनादिमें दो शब्द हैं । न, आदि । आदि नाम है कारण का । जो कार्यका हेतु है उसे आदि कहते हैं । जैसे भी लोकव्यवहारमें बताया जाता कि आखिर इसका आदि क्या है । इसका कारण क्या है ? तो आदि शब्दको कारण अर्थ भी होता है और न आदि इति अनादि जो कारण न हो उसे अनादि कहते हैं । तो आदिका अर्थ है कारण और अनादिका अर्थ है कार्य । आदिका अर्थ कारण यों है कि कार्यसे पहिले ही आदि याने कारण होता है । कार्यसे पहिले जो होता है वह कारण ही तो है । उस आदिसे जो अन्य है उसे कहते हैं अनादि याने कार्यसमूह । अनादि कालका जो रव मायने शब्द है उस अनादि शब्दका जो प्रतिपादक है उसे कहते हैं अनादि रव अर्थात् कार्य शब्द । अब अनादि रवके द्वारा जो मयनीय हो उसे कहते हैं अनादि रवायनीय अर्थात् कार्य शब्दके द्वारा प्रतिपाद्य मायने कार्य है । एक कार्य तो हुआ शब्दरूप कार्य और शब्दरूप कार्यके द्वारा जो कहा गया वह है वस्तुरूप कार्य, उसका जो भाव है उसे कहते हैं अनादि रवायनीयत्व, मायने कार्यत्व और पक्षमें विभक्तिके अर्थमें तत् प्रत्यय लग गया, जिसका अर्थ है कार्यत्व होनेसे । यही एक इस बड़े पत्रविवरणमें प्रतिज्ञा और हेतु को अवयव बताया गए हैं, क्या कि विषयी ईश्वरकृत है इतनी बात कहीं है इतनी बड़ी विकट जटिल सम्बन्धी पक्तियोंमें ।

योगप्रस्तुत पत्रमें उदाहरणमदि अवयवोंका निरूपण—अब यही दो अवयव कोलनेके बाद सीधे अवयव बताया है उदाहरणका । जो कार्य है वह बुद्धिमत् निमित्तक है । जो ऐसा है वह ऐसा है यही तो अन्यव्याप्ति होती है । जो कार्य है वह बुद्धिमत्निमित्तक है । जैसे कि सकलविद्वत् । सकलविद्वत्का अर्थ है कपडा । सकल विद् पत्य इति सकलविद् । इसीप्रकार आचार्यकति इति वर्गः सकलविद् च असौ वर्गः । इसका क्या अर्थ हुआ कि जो कलामोंके साथ रहे उसे कहते हैं सकल । कलामों के ही अवयव साग । जो कलामोंके साथ रहे सकल पत्य है सकल । कपड़ेमें आगे बहुत होते हैं सो सकलविद् है जिसके लिये सकल ही है स्वस्वविषयका उसे कहते सकल विद् जो सकलविद्वत्को जो अवयव कहते हैं सो वर्ग है समूह उसे सकलविद्वत्

कहते हैं, याने कपडा । यह एक उदाहरण दिया है कि जो जो कार्य होते हैं वे वे बुद्धिमन्निमित्तक होते हैं । जैसे कि कपडा । यहा तक हमने तीन अवयव आ गए । प्रतिज्ञा हेतु और उदाहरण । अब इसके बाद उपनय बोला जाय कि इसी तरह ये शरीर आदिक भी कार्य हैं, यह हो गया उपनय । इस कारण बुद्धिमन्निमित्तक है यह हो गया निगमन । इस तरह इस पत्रमे ५ अवयवोंकी सिद्धि करते हुए समस्त विश्व को ईश्वरकृत सिद्ध करना चाहा है ।

योगप्रस्तुत पत्रमें अवाधित विशेषणकी अघटितता होनेसे पत्रत्वका अभाव—योग प्रस्तुतपत्रमें जो अनुमान दिया गया है वह समीचीन नहीं है क्योंकि यह अनुमान अनुमानाभास है । यह अनुमानाभास क्यों है ? यो कि इस अनुमानमें दिये गए प्रतिज्ञा हेतु और उदाहरण इन सबमें कालात्यापदिष्ट आदिक अनेक दोष उपरिष्ठ होते हैं । इस कारण यह अनुमान अनुमानाभास है । उक्त विचारमें बीच बीचमें जो जो भी विशेषण दिए गए हैं वे सब विशेषण पूर्वापर कथनसे विरुद्ध भी हैं । प्रथम तो इसमें हेतु ही विरुद्ध और अनेकान्तिक दोषसे दूषित है, स्वरूपतः वह असिद्ध भी है अतएव यह अनुमान अनुमानाभासरूप है । विचार करनेपर न तो किसी ऐसे एक बुद्धिमानकी सिद्धि होती है कि जो इस समस्त पदार्थ समूहका कार्यको अपने आप बनाता रहता हो और फिर ऐसे ईश्वरकी भी सिद्धि नहीं है जो अपने समता और आनन्दसे च्युत होकर इन क्रयोंमें व्यग्र रहता हो । ये सब बातें प्रथम ही जब ईश्वर कर्तृत्वका निगमन किया गया तो उस प्रकरणसे जान लेना चाहिएँ । इसका वर्णन विशेषरूपसे द्वितीय अध्यायके १२ वें सूत्रमें किया गया है ।

पत्रानिसृत अर्थको वादी द्वारा मना किये जानेपर प्रतिवादीका कर्तव्य शकाकार कहता है कि पत्रका जो लक्षण बनाया है वह वही रहे, पर ऐसे लक्षण वाले पत्रका कि भी वादीने किसी प्रतिवादीका उद्देश्य करके आलम्बन किया और रचित अवलम्बित पत्र प्रतिवादीको सौंपा और प्रतिवादीने उस पत्रको ग्रहण किया । प्रतिवादीने उस पत्रका अर्थ विचारकर पत्रको फाड़ दिया अथवा शब्दरूप वाक्य पत्र वादी ने रचा, प्रतिवादीको सुनाया और प्रतिवादी उसका अर्थ विचारकर उसमें कोई खण्डन उपस्थित करता है उसका खण्डनकर देता है । और, उस समय यदि वादी यह चोल उठे, पत्रका देने वाला यदि यह कह उठे कि मेरे पत्रका यह अर्थ प्रती है तब उस समय प्रतिवादीको क्या करना चाहिए ? इस प्रश्नके समाधानमें कहते हैं कि उस समय प्रतिवादी विकल्प उठाकर वादीसे पूछे कि आपके पत्रका क्या अर्थ है ? क्या जो आपके मनमें धम रहा है वह इस पत्रका अर्थ है या वाक्यरूप पत्रसे जो अर्थ निकलता है क्या वह आपके पत्रका अर्थ है ? या आपके मनमें जो अर्थ वर्तमान हो और वही वाक्य अर्थसे प्रतीयमान हो क्या वह आपके पत्रका अर्थ है ? उस समय वादीके प्रति प्रतिवादी ऐसे तीन विकल्प उठाकर पत्रके अर्थको पृथक्ता करे । उक्त विकल्पोंमें

से यदि वादी यह कह उठे कि मेरे पत्रका तो यह अर्थ है जो 'मेरे' मतमें मौजूद है अर्थात् उक्त तीन विकल्पोंमेंसे प्रथम विकल्पको स्वीकार करते तो इस विकल्पको उत्तर यह है कि पत्रका महारा लेना ही अनर्थक है। क्योंकि उक्त पत्रको ग्रहण करके प्रतिवादी जिसने कि उस पत्रक अथवा स्वरूप अच्छी तरह समझ रखी है उस पत्रमें दूषण बोलता है और यह वादी उस प्रतिवादको प्रतिपक्षी पराजित हो जाता है। इस तरह व्यवहारीजा पत्रक प्रसंगक लाभ लिया करते हैं। लेकिन जो उस वाक्यरूप पत्रसे अर्थ निकलता है उसके विषयमें तो वादी, यह कहने लगा कि मेरे पत्रका यह अर्थ नहीं है तो अब जो वादीके मनमें बात बसी हुई है उस बातका, न तो किसी उपायसे साधन किया जा सकता और न दूषण किया जा सकता, क्योंकि उसका कोई उपयोग ही नहीं है। जो वादीके मनमें है वही पत्रका अर्थ है, यह तो कोई तुक ही नहीं है और, फिर न उसमें कोई दूषण बन सकता है, न साधन बन सकता है। पत्रके अर्थ स्वयंकी जरूरत ही क्या रही? सीधा ही कहदे यह वादी कि मेरे मनमें यह है, न युक्तियाँ, न पत्र, न विचार न रचना, न पढ़ाया लिखना, किसी भी बातकी आवश्यकता नहीं है। और यह भी एक बात है कि वादीक चित्तमें प्रथम, जो पत्रका अर्थ है वह किसी प्रमाणसे प्रतीत तो होना नहीं जो क दूसरेके चित्तमें रहने वाले विकल्पोंकी निश्चय ही क्या हो? इसके चित्तमें अभिप्राय क्या है इसका कौन निश्चय करे? और फिर चित्तमें वर्तमान जो पत्रका अर्थ है वहाँ न साधन सम्भव है जो अप्रतीयमान वस्तु है जिसका न कुछ अर्थ निकलता है न जिसको कोई मुद्रा-वस्तु है, न जिसके बारमें किसी अन्यका कोई निराप्य बनता है ऐसी अप्रतीयमान बात न साधनके योग्य होती है और न दूषणके योग्य होती है। क्योंकि इसमें प्रतिपक्ष दाख है। यों फिर जो चाहे कह उठे कि मेरे मनमें जो अर्थ है वस वही अर्थ है और अब साधन और दूषण से कुछ मतलब ही न रहा।

अन्य प्रमाणसे प्रतिवादी द्वारा वादीहृदयगत पत्रार्थका जानना मानने पर भी अनर्थकताका प्रसंग—यदि किसी व्यक्ति प्रमाणोंसे वादीके मनमें रहने वाले विचारके अर्थको जानकर फिर उन वादीके चित्तमें वर्तमान पत्रके अर्थके सम्बन्धमें वे साधन आदिक देने अथवा दावा देवे तो हम प्रमाणों भी पत्रका मानने स्वयं लेना अनर्थक है, क्योंकि अर्थ तो यह है जो वादीके चित्तमें बैठा हुआ है। और उस अर्थका जानकारी प्रतिवादी करता है किसी अन्य प्रमाणसे उस वादीके पत्रसे नहीं। तो जब अन्य किसी प्रमाणसे वादीके मनमें रहने वाले अर्थका वह परिचित करता और उसके पश्चात् फिर उस प्रतिवादीके मनमें रहने वाले पत्रार्थका साधन अथवा दूषण करता है तो इसमें पत्रकी आवश्यकता क्या रही? पत्रके अर्थस्वयंकी अनर्थकता रही। यदि वादी यह कहे कि हमारे लिए गए उस विषय ही हमारे मन में रहने वाले पत्रके अर्थका ज्ञान होता है तो यह बड़े आश्चर्यकी बात है कि एक और तो यह कहा जा रहा कि मेरे पत्रका यह अर्थ नहीं है, जो पत्रसे अर्थ प्रतीयमान

होता है उनके बारेमें अभी अभी निपेय कर दिया था कि मेरे पत्रका यह अर्थ नहीं है और अब यह कहा जा रहा है कि मेरे पत्रका अर्थ मेरे चित्तमें बसा हुआ है और वह अर्थ ही पत्रमें प्रतीयमान होता है । तो पत्रका अर्थ भी यह नहीं है और यह भी कहा जा रहा कि मेरे मनमें बसे हुए अर्थकी इस पत्रमें प्रतीति हो रही है । तो जो अर्थ है नहीं उस पत्रका और वह अर्थ उस पत्रसे प्रतीयमान कराया जा रहा तो यो तो कोई नो पद्व दोले और भैंसा घोड़ा आदिककी प्रतीति हाने लगे, क्योंकि अब तो वादीने यह स्वीकार किया है कि मेरे चित्तमें रहने वाला अर्थ है । वही अर्थ है और इस पत्रका यह अर्थ नहीं है जो कि प्रतिवादी, मराम, अनेक पुष्ट उममें अर्थ निकाल रहे हैं । शब्द तो शब्द ही है और उसका अर्थ गभीर है और उससे जो अर्थ निकल रहा है उस अर्थको मना किया जा रहा कि यह अर्थ है ही नहीं । तो पत्र से प्रतीयमान अर्थका निपेय करके कि इस पत्रका यह अर्थ नहीं है और मेरे मनमें रहने वाला अर्थकी प्रतीति इस पत्रमें हो रही, तो यो व्यवहारमें बिल्कुल विरुद्धता आ जायगी । यो दो शब्दस फिर किसी भी अर्थकी प्रतीति हाने लगेगा ।

यह नहीं, किन्तु सकेतसे चित्तार्थकी प्रतीयमानता माननेपर पृष्ठव्य विकल्प और उसमेंसे प्रथम विकल्प माननेपर विरुद्धता—यदि वादी यह कहे कि मेरे मनमें जो वर्तमान पत्रार्थ है वह पत्रमें प्रतीयमान नहीं हो रहा है सकेत होने पर मेरे मनमें और यह पत्रका अर्थ बन जायगा । तो इस विषयमें यह पूछा जा रहा है कि यह बतलावो कि उस सकेतको बौन करना है और किसमें किया जाता है ? यदि कहो कि उस पत्रका सकेत पत्रका देने वाला करता है, पत्रका देने वाला दूसरा हो प्रयोग वादी ही हो, पत्रदाता वादीके चित्तमें बसे हुए अर्थका सकेत करता है तो यह बतलावो कि वह सकेत क्या पत्र देनेके समयमें किया अथवा वादकालमें किया । साथ ही यह भी बतलावो कि वह सकेत प्रतिवादीमें किया या अन्य किसी पुरुषमें किया ? यदि कहो कि पत्र देनेके समयमें प्रतिवादीमें वह सकेत किया गया है तो यह बात सत्य नहीं बनती । क्योंकि पत्र देनेके समयमें प्रतिवादीमें सकेत किया जाय ऐसा व्यवहार ही नहीं न ऐसा हुआ करता है कि कोई वादी पत्र देनेके समयमें ऐसा सकेत भी देता हुआ कह बैठता हो कि मेरे चित्तमें रहने वाला अर्थ यह है और इस अर्थका यह पत्र वाचक है और इस पत्रसे तुमको यह अर्थ वादके कालमें समझ लेना चाहिए । इस तरहसे नो न वाद होता है और न ऐसी कोई क्रिया करता है । भला कोई वादी प्रतिवादीसे शास्त्रार्थ कर रहा है, अपने मतव्यकी जयकी घोषणा करना चाहता है और उस वादीने कोई वाक्य बोला, प्रतिवादीको पत्र सँगा और पत्र देते समय, बाल्य कहते समय यह कह बैठे कि मेरे मनमें जो अर्थ है जो सिद्धान्त है, जिसकी हम जीत करना चाहेंगे वह अर्थ यह है और उस अर्थका वाचक यह पत्र है और इस पत्रसे तुम उस समय लाज लूटना, अर्थ समझ जाना और वादके समयमें तुम इसका प्रयोग करना । इस तरहसे कोई सकेत किया करता है क्या ?

बीदी द्वारा सकेत दिये जानेसे ही चित्तार्थ परिचय माननेपर पत्र दानकी व्यर्थताका प्रसंग—यदि कोई इस तरहका सकेत करता है, वादी यों कह बैठता है तो इसका अर्थ यह हुआ कि पत्र देनेका प्रयोजन क्या ? जब वादी पत्र देकर भी प्रसंगसे यह कहता है कि जो पक्षसे प्रतीयमान है वह तो मेरे चित्तमें रहने वाला अर्थ नहीं है, मेरे चित्तमें रहने वाला अर्थ तो यह है और उसका वाचक यह पत्र है और इस पत्रसे तुम यह अर्थ समझ लेना वादके समयमें । इस तरहका कोई सकेत या परिमाणण करता है तब फिर यह बनलावा कि पत्रके देनेका अर्थ क्या रहा ? उसकी कोई आवश्यकता न रही । पत्र प्रदान करना अनर्थक रहा । केवल यह ही कह देना चाहिए कि मेरे चित्तमें अर्थ यह है और इस अर्थके सम्बन्धमें तुमको साधन अथवा दूषण कहना चाहिए । इस वक्त जो ऐसे ईर्ष्यारहित पुरुष प्रबन्ध भी देखे जाते और ऐसा बोलते हुए पाये जाते हैं जैसे कि कहा कि शब्द नित्य है अथवा अनित्य है ऐसा हमारे माननेमें प्रतिभास हो रहा है । यदि आपके दूषण अथवा उसका साधन बोलनेमें समय है तब फिर ठीक है, किसी समयके समीप अथवा चले । प्रयोजन यह है कि अपने चित्तमें रहने वाली बात है वही वादी, अब वह सिद्ध हो पाती है अथवा नहीं । यदि जिज्ञासा रखे कि उस अर्थको साधन अथवा उस अर्थका दूषण समझना चाहते हैं तब तो वह घात एक युक्त है उसके अथ पराजयका सम्बन्ध बनाना चाहता हो और फिर ऐसा कहे कि मैंने जा पत्र दिया है उस पत्रका यह अर्थ नहीं है । उस पत्रका अर्थ है यह जा मेरे चित्तमें मौजूद है । और, उतमें इसका साधन अथवा दूषण कहना चाहिए । तो यह विद्वानों की गण्डायें व्यवहारकी चीज नहीं है । और, यदि यह ही कहते हैं कि मेरे चित्तमें यह अर्थ है, इसमें दूषण दिया जायगा तो ठीक है, यह ही कह दें, पर पत्रका देना और उसकी इतनी लम्बी चौड़ी रचना बनाना, इसका फिर कोई अर्थ न रहा, यह अनर्थक रहा ।

पत्रसे नहीं, किन्तु सकेतसे चित्तार्थकी प्रतीति करानेवाले पत्रका अविस्मरणार्थ देना माननेकी असंगतता—यदि यह कहा जाय अन्य समयमें, उस पत्रका अर्थ प्रतिवादी भूल न जाय, कालान्तरमें उसका स्मरण बना रहे, विस्मरण न हो जाय, इसके लिए पत्रको देना होता है । तो उत्तरमें कहते हैं कि यदि ऐसी ही दया करके पत्र दिया जा रहा है कि यह प्रतिवादी किसी अन्य कालमें इसका अर्थ भूल न जाय अतएव पत्र दिया जा रहा है याने तत्काल तो वादी मुखसे ही घनाता है कि इसका अर्थ यह है और यह मेरे चित्तमें है । पत्रसे जो अर्थ मिल रहा है यह अर्थ नहीं है । मेरे चित्तमें रहने वाले इस अर्थका वाचक यह पत्र है और ऐसा पत्र वादी इस कारण दे रहा है कि प्रतिवादी अन्य कालमें इस पत्रके अर्थको भूल न जाय ! यदि दयाकी बात है तब तो उसे अगूढ़ पत्र देना चाहिए कि जिसमें अर्थ एकदम सीधा प्राप्त हो ताकि वह कभी उस पत्रके अर्थको भूल न जाय । यदि अगूढ़ पत्र नहीं दिया जाता, गूढ़ पदोंसे भरा हुआ पत्र दिया जा रहा है, तो ऐसा पत्र देनेपर भी विस्मरण

सम्भव हो सकता है। जो ऐसे क्लृप्त शब्दोंसे भरा हुआ पत्र हो कि व्यवहारमें जिसका कोई उपयोग ही नहीं होता और घनेक शब्दोंको मिलाकर एक शब्दवाच्य अर्थकी प्रतीति होती हो, ऐसा गूढ़ पत्र देनेपर भी कालान्तरमें उस अर्थको भूला जा सकता है जैसे कि अभी इसी प्रकरणमें तीन पत्रोंका जिकर आया था। दो पत्र तो जैनशासनके रहस्यको बताने वाले थे और एक पत्र योगसिद्धान्तकी बातको बताने वाला था। उनमें समझा होगा कि कितने गूढ़ पद हैं और विशेषतया योगसिद्धान्तके पत्रमें कितनी क्लृप्त रचना है? आचार्योंका प्रयोजन यह रहता है शास्त्ररचनामें कि वस्तुस्वरूपको जानकर भव्य जीव अपनी कल्पाण करें। जब शास्त्ररचनाका प्रयोजन ही यह है तो पत्ररचना भी ऐसे ही स्पष्ट मधुर शब्दोंमें होनी चाहिए कि जिसका प्रयोजनीभूत अर्थ शीघ्र ही समझमें आ सके। इस पत्रविचारके समयमें खु कि पत्रमें गूढ़ पद देना चाहिए इस धुनमें क्या करे जैन शासन तो दो पत्रोंमें थोड़े गूढ़ पद दिए गए हैं, अत्यन्त क्लृप्त गूढ़ पद फिर भी नहीं दिये गए, क्योंकि आचार्योंका कल्पावाला अभिप्राय रहता है, लेकिन जिनकी केवल जीतहारकी ही धुन रहती है और नोग समझ न सकें तथा जिस पत्रको देखकर लोग बुद्धिमान्तीकी चर्चा कर बैठें, विद्याकी प्रशंसा कर बैठें, इस अभिप्रायसे जो रचना चलती है वह तो ऐसे गूढ़ पदोंकी रचना चलेगी कि लिखा हुआ पत्र भी कोई जेबमें रखले और उसे ३-४ बार समझ भी ले तो भी कुछ दिनोंके बाद उस पत्रका वह अर्थ स्पष्ट चित्तमें नहीं रह सकता। तो यदि पत्रका देना इस प्रयोजनके लिए हो रहा है कि प्रतिवादी कालान्तरमें उस पत्रका अर्थ भूल न जाय, स्मरण रखे तब फिर पत्र गूढ़ पदोंसे भरा हुआ न होना चाहिए और यदि अत्यन्त क्लृप्त गूढ़ अव्यवहाय शब्दोंसे भरा हुआ पत्र दिया जाता है तो उस पत्रके ग्रहण करनेमें भी लाभ कुछ नहीं है। कालान्तरमें उसका विस्मरण हो हाथगा। अब यह बतलावो कि पत्र देनेपर भी यदि उस पत्रके अर्थका विस्मरण हो जाता है तब उस समय क्या करना चाहिए? वादी कहता है कि तब तो फिर उस अर्थका विस्मरण करने वालेका निग्रह करना चाहिए। अर्थात् यह हार गया है ऐसी घोषणा करनी चाहिए, उसका तिरस्कार करना चाहिए। उत्तरमें कहते हैं कि यह उत्तर सगत नहीं है। फिर तो पूर्वमें जो सकेत दिया गया है उस सकेतके विधानकी व्यर्थता हो जायगी। केवल निग्रहका ही भाव है तो निग्रह तो किसी प्रकार दोद करके तुरन्त भी बनाया जा सकता है, फिर विद्वानों की नजरमें वह प्रक्रिया आदरक योग्य नहीं है। यदि पत्र देनेपर भी पत्रका मतलब विस्मरण हो जाय और उस समय विस्मरण करने वालेका निग्रह करना ही प्रयोजन है तब तो पहिले सकेत देना ही व्यर्थ है। वादी कहता है कि पहिले सकेत देनेकी बात व्यर्थ नहीं है। कारण यह है कि उस समय वादीने जो सकेत दिया है। वह प्रतिवादीके लिए पत्रके अर्थका परिज्ञान करानेके लिए दिया है। तो उत्तरमें कहते हैं कि फिर तो यदि उस पत्रके अर्थका विस्मरण हो गया है तो उस पत्रके अर्थका परिज्ञान करानेके लिए फिर सकेत प्रदान कर देवे वादी, निग्रह न करे। यह किसी

तत्त्वस्वरूपको समझनेकी बात चित्तमें है अथवा लोगोको बतानेकी बात चित्तमें है तो पत्रका अर्थ एक बार भूल भी जाय कोई, तो भूलने वालेका निग्रह न किया जाता चाहिए किन्तु फिरसे उसका गकैत बता देना चाहिए। तो इन सब युक्तियोंसे यह सिद्ध होता है कि पत्रसे प्रतीयमान अर्थको मना करना कि यह मेरे पत्रका अर्थ नहीं है, मेरे पत्रका अर्थ तो वह है जो मेरे चित्तमें मौजूद है, यह बात नहीं बनती।

शब्दसे नहीं, किन्तु पत्रदाताके सकेतसे ही चित्तार्थकी प्रतीति मानने पर आपत्तियाँ—यदि कहो कि वादीके चित्तमें रहने वाला अर्थ सकेतके वनसे पत्रकी ही प्रतीति होता है तो सुनिये उससे जो अर्थ प्रतीति होता है वह पत्रका अर्थ सही रहा, पर मनमें जो वर्तमान अर्थ है वह सही न रहा। सकेत देखकर भी पत्रका जो अर्थ बताया गया है वह अर्थ मेरे मनमें रहने वाला अर्थ है, यह बात प्रदर्शित की जाती है। तो भाव तो यही हुआ कि पत्रका प्रतीयमान अर्थ ही अर्थ है वास्तवमें केवल यह कहना कि मेरे मनमें रहने वाला जो अर्थ है वही अर्थ है। चाहे सकेत दिला करके उन पत्रका अर्थ निकलवाया है तो आखिर गूढ़ पदको न जान सके जल्दी, अब सकेत बतानेसे जान सके, मगर अर्थ तो वही निकला जो पत्रसे प्रतीयमान है, मनमें रहने वाला अर्थ ही अर्थ है, पत्रसे प्रतीयमान अर्थ उसके पत्रका अर्थ नता है, यह विकल्प तो ठीक न रहा। यदि कहा कि सकेतके महायसे ही पत्रमें नम अर्थकी प्रतीति होनेसे पत्रसे प्रतीयमान जो अर्थ है उसमें अर्थपना न रहा तब तो फिर कुछ भी किसीका अर्थ न होगा। संकेतके बिना किसी शब्दसे फिर किसी भी अर्थकी प्रतीति न होगी, इस कारण यह पक्ष तो सही न रहा कि पत्रके देनेके समय प्रतिवादीमें सकेत किया जाता है।

वादी द्वारा वादकालमें प्रतिवादीको सकेत दिये जानेके विकल्पकी असंगतता—यदि कहो कि वादके समयमें प्रतिवादीको वादीने सकेत किया उससे प्रतिवादी पत्रका अर्थ जान जायगा, तो यह कहना भी असंगत है, क्योंकि उस प्रकार का व्यवहार ही नहीं होता है कि वादी वादके समयमें पत्रका अर्थ बताये याने पत्रको पहिले ग्रहण करा दिया अथवा वह पत्ररूप वाक्य तो पहिले बताया और फिर वादके समयमें मझामे वादी प्रतिवादीको उस पत्र शब्दोका सकेत बताये जिससे कि प्रतिवादी अर्थ समझ जाय, ऐसा तो व्यवहार होता ही नहीं, और मान लो ऐसा करता है वह याने मझामे वादके समयमें वादी प्रतिवादीके लिए स्वयं पत्रका अर्थ बतौता है तब फिर पत्र ग्रहण करने वाले प्रतिवादीका पहिले कुछ बोलना यह तो मौके खिलाफ है अथवा उस प्रतिवादीको प्रथम कुछ बोलनेका मौका ही नहीं हो सकता है, इस कारण यह पक्ष समीचीन नहीं है।

१. वादी द्वारा अन्य पुरुषको सकेत देनेके विकल्पकी असंगतता—यदि कहा जाय कि पत्रदाता अथवा वादी अन्य पुरुषोंमें अपने पत्रका सकेत बताये है तो

फिर अन्य पुरुष ही उस पत्रके अर्थका जानकार रहेगा । फिर प्रतिवादी कैसे साधन दूषण आदिक बोले । क्योंकि प्रतिवादीको तो पत्रके अर्थका कुछ परिज्ञान ही नहीं है । सकेत दिया है वादीने अन्य लोगोको, इस कारण यह तीसरा विकल्प भी समीचीन नहीं है । यदि कहो कि प्रतिवादीको वादीके अर्थका परिज्ञान न रहे यह तो वादीको इष्ट ही है । वादीने गूढ पदोंसे भरा हुआ पत्र दिया, अपना मतव्य सुनाया और प्रतिवादी उसके अर्थका ज्ञान न कर सके तो यह तो वादीको इष्ट ही है । इसमें वादी अपनी भलाई ही समझ रहा है क्योंकि पत्रदान भी इसीलिए किया है । पहिले निबन्धका गूढ पदोंसे रत्न-रत्नकर पत्र तैयार किया, तो ऐसे गूढ पदोंसे परिपूर्ण पत्र देनेका प्रयोजन भी वादीका यही था कि प्रतिवादी इसका कुछ अर्थ ही न जान सके फिर वह बोलेंगा ही क्या ? और, सभाके बीचमें उसका तिरस्कार हो जायगा यह कुछ समझता ही नहीं, चुन्चाप खड़ा हुआ है । यदि यह बात कहते हो तब तो इसमें और अच्छा यह है कि कोरा कागज ही सौंप देवे, जिसमें कुछ अक्षर ही न लिखे हो ऐसा ही पत्र दे देना चाहिए, क्योंकि उससे तो फिर स्वयं ही कुछ परिज्ञान न कर सकेगा । यदि कहो कि कोरा कागज सौंप देना यह तो अशिष्टोका काम है । जो अर्थ हैं, गुण्डा टाड़पुके लोग हैं, उन जैसी चेष्टाका प्रसंग फिर तो आ गया । तो उत्तरमें कहते हैं कि अशिष्ट पुरुषों की चेष्टाका प्रसंग तो इसमें ही आ गया जो वादी यह कह रहा है कि मेरे मनमें जो अर्थ है वह है अर्थ इस पत्रका इस पत्रका यह अर्थ है ही नहीं । भला पत्रसे, शब्दोंसे, वाक्योंसे जो अर्थ निकलता है उसको मना करे और कहे कि मेरे मनमें तो यह अर्थ ही है, इसका अर्थ ही दूसरा है जो कि मेरे मनमें है तो ऐसा कहनेमें ही अशिष्टता साबित होती है ।

असंगत पत्रदानसे वाद प्रयोजनकी भी सिद्धिकी अशक्यता — और अभी देखिये यदि वादी पुरुरान्तरको सकत वे और प्रतिवादीको परिज्ञान न हो सके ऐसा इष्ट माने तो जैसा पत्रका लक्षण कहा है ऐसे लक्षण वाले पत्रके देनेसे भी क्या प्रयोजन ? शकाकार कहता है कि प्रयोजन कसे नहीं है पत्र देनेका ? प्रयोजन है कि वाद-विवाद छिड़े । वादकी प्रवृत्ति करना यही वादीका प्रयोजन है पत्र देनेका अर्थात् गूढ पद प्राय वाक्पोंके कहनेका, और ऐसा पत्र देनेपर वाद शुरू हो ही जायगा । अब रहनी साधन दूषण कहनेकी बात, जो यह तो वादीके मनमें जो अर्थ बसा हुआ है उसमें साधन दूषण कहनेकी बात अन्य वचनोंसे प्रतीयमान होगी । उत्तरमें कहते हैं कि यदि आपका यह अभिप्राय है और यहाँ तक आप उतर आये ह तब तो इतना भी पत्र लिखकर क्या कष्ट करते ? दूसरेकी खूब गाली देकर पत्र दे दीजिए, उससे भी वाद छिड़ जायगा । यदि पत्रदानका प्रयोजन इतना ही समझा है कि वादकी प्रवृत्ति हो जाय तो वादप्रवृत्ति तो गाली गलौज भरे पत्रके देनेसे भी हो जायगी । फिर अत्यन्त गूढ पदोंसे भरे हुए पत्रकी रचनाका प्रयास करनेसे क्या लाभ ? अतः सिद्ध हुआ कि पत्रका आत्मस्वयं प्रथम पक्षमें फलयुक्त नहीं चैतना, अर्थात् निष्फल है पत्रावलम्बन । वादी यह कहे कि

मेरे पत्रका अभिप्राय यह नहीं है जो वादी कहता है, क्योंकि अभिप्राय तो मेरे मनमें है और वह भिन्न है, ऐसा अपना उद्देश्य रख करके प्रतिवादीको पत्र सीपे, यह पक्ष घटित नहीं होता ।

वाक्यरूप पत्रसे प्रतीयमान अर्थके धिकल्पकी अभीष्टता और अन्याय-कल्पनाकी भीमांसा—अब यदि दूसरा पक्ष लेते हो कि पत्रके शब्दसे जो अर्थ प्रतीयमान हो वह है पत्रका अर्थ । तो उत्तरमें कहते हैं कि बाह्य, भसा हुआ । अब तो आकाशसे पुष्परुष्टि हुई, इसकी तरह वातावरण बन गया । यह बात तो स्पष्ट ही है कि जो वाक्य बोला जाय और गुरुपदप्राय पत्र हो, उसमें जो पद हैं उनसे जो अर्थ निकले वह अर्थ माना जाय, उसे सभासद भी मान लें, प्रतिवादी भी मान लें, वादी भी माने, निरायिक भी माने । प्रकृति प्रत्यय आदिकसे जो अर्थ निकलता है उस अर्थ-विभागसे जो प्रतीयमान अर्थ है वही पत्रका अर्थ है । यह व्यवस्था बिल्कुल समीचीन है । शंकाकार कहता है कि नहीं, यह उस पत्रका अर्थ नहीं है, जो प्रतिवादी अर्थ निकालता है शब्दोंसे वह अर्थ नहीं है, किन्तु जो मैं अर्थ निकालता हूँ वह अर्थ है । देखो सैया ! यहाँ एक ऐसी घटना हो गई कि किसी वाक्यके दो अर्थ भी निकल सकते हैं । अब उन अर्थोंमेंसे प्रतिवादीने अर्थ निकाला । अब प्रतिवादीके अर्थको सुन कर वादी दूसरा अर्थ पेश करके कहे कि वह अर्थ नहीं है किन्तु जो मैंने बताया है वह अर्थ है । तो उत्तरमें कहते हैं कि वह दूसरा अर्थ ही पत्रका अर्थ बन जाय, यह कैसे सम्भव है ? प्रतिवादी जो अर्थ निकालता है वह तो माना नहीं और पत्रका अर्थ जो वादी कहे वह पत्रका अर्थ माना जाय । मानो जिस वाक्यमें दो अर्थ निकलते हैं उनमेंसे जो सीधा स्पष्ट अर्थ निकलता है, प्रतिवादीने उस अर्थको बताया और सुनने वाले सभासद लोग भी उस अर्थको सुगमतया समझने लगे हैं, उस अर्थको छोड़कर दूसरे अर्थकी पुष्टि करे वादी कि यह अर्थ नहीं है, किन्तु यह अर्थ है तो एक अर्थका निराकरण किया तो अन्य अर्थ कैसे सुरक्षित रह जायगा, कोई कहना कि यह अर्थ नहीं है ।

अनेक अर्थ सम्भव न होनेपर भी वादीके चाहे हुए अर्थको ही पत्रार्थ माननेकी अनीति—शंकाकार कहता है कि उस पत्रका अन्य अर्थ सम्भव होनेपर भी उस पत्रका आलम्बन लेने वाले वादीने जो अर्थ चाहा है वही पत्रका अर्थ है क्योंकि पत्र भी तो वादीने ही दिया । तो उस पत्रका जो अर्थ वादी माने वही है उस पत्रका अर्थ । तो उत्तरमें पूछते हैं कि यह बात कैसे निश्चित की है ? यदि कहो कि उस पत्रसे ही ऐसी प्रतीति हो रही है । वादी जो अर्थ बता रहा है और चाहा रहा है वह अर्थ इस पत्रसे भी निकल रहा है । इससे हम मानते हैं कि वादीने जिस अर्थ का आलम्बन लिया है वही अर्थ है । तो उत्तरमें कहते हैं कि उस ही पत्रसे तो दूसरा भी अर्थ निकल रहा जो प्रतिवादी बता रहा । उन दो अर्थोंमेंसे प्रतिवादीका अर्थ तो माना नहीं और वादीका अर्थ मान लिया जाय यह कुशा कैसे ? शंकाकार कहता

एक अर्थको अपना स्वीकार किया कि यह है मेरे वाक्यका अर्थ तो पत्रसे भी। अर्थ निकले और वादीके चित्तमें भी जो अर्थ हो अर्थ तो वह कहलायेगा । तो इसके उत्तरमें यह पूछा जा रहा है कि यह किसके द्वारा जाना गया कि वादीके चित्तमें यह अर्थ है यह किसने जाना ? वादीने जाना या प्रतिवादीने ? या जो प्रश्नपर विचार करनेके लिए बैठे हैं ऐसे जो निर्णायक हैं क्या उन्होंने जाना ?

पत्रदाता द्वारा विज्ञात स्वयंके चित्तके अर्थसे पत्रार्थता माननेकी असङ्गतता—उक्त तीन विकल्पोमेंसे यदि प्रथम विकल्प लेते हो कि पत्रदाताके पत्रमें जो अर्थ है उसे वादीने जाना, तो सुनिये । प्रतिवादीने वादीके मनमें जो अर्थ है उसके अनुकूल भी अर्थ लगा दिया, पत्रका व्याख्यान कर दिया और वादीने भी उसी अर्थको अपने मनमें मान लिया कि हाँ, अर्थ तो ठीक लगा दिया और इसनेपर भी वह वादी यदि धृष्टवासे यह बोल उठे कि मेरे पत्रका तो यह अर्थ नहीं है याने वादीके चित्तमें जो अर्थ पड़ा हुआ है वही अर्थ प्रतिवादी भी लगाकर बोल देता है और इसनेपर भी वादी झूठ कह जाय कि उसका यह अर्थ गलती है, मेरे चित्तमें तो अर्थ ही अर्थ बसा हुआ है तुमने तो इसके विपरीत अर्थ जान लिया इसलिए तुम निगृहीत हो, अज्ञानकार हो, इस तरहसे विरस्कार भरी बात बोलदे, उसका निग्रह करे तो उस समय प्राक्षिकोंको क्या करना चाहिये सो तो बताओ ? जो उस सभामें निर्णायक लोग बैठे हैं उनका इस घटनाके होनेपर क्या कतव्य है सो तो बताओ ? यदि कहो कि जैसा वादी कह रहा है वैसा ही मान लेना चाहिए । तो कहते हैं कि वाह रे वाह, वे बड़े महामध्यस्थ हो गए निर्णायक लोग कि वो सच्चे अर्थका प्रतिपादन करने वाले भी प्रतिवादीके निग्रहकी व्यवस्था बनाता है । पत्रसे जो अर्थ निकलता है वही अर्थ वादीके मनमें था, वह भी बता दिया फिर भी वादी झूठ कहदे कि मेरे वाक्यका यह अर्थ नहीं है और तुम इस अर्थको पकड़ ही न सके वो तुम निग्रहके योग्य हो और वादीके कहनेपर जिसको निर्णायक मान रखा था वादी प्रतिवादी दोनोंने जिसे निर्णायक पदपर बिठाया यह वादीकी हमें ही कर बैठे और प्रतिवादीके निग्रहकी व्यवस्था करदे वादीके कहने मात्रसे, तो यह कोई मध्यस्थताका बात हुई ? यह तो उनका अन्वय है । यहाँ शकार कहता है कि वादीके कहनेमात्रसे प्रतिवादीका निग्रह नहीं किया जा रहा, किन्तु जब वादी अपने मनमें आये हुए अर्थान्तरका निवेदन कर रहा है कि मेरा अर्थ यह है, अपने अर्थको न छिपाकर जब वह बता रहा है तो उससे निग्रह किया जा रहा है । तो इसके उत्तरमें पूछते हैं कि यह तो यतनाबो कि वादीक द्वारा निवेदन किया गया जो अन्य अर्थ है वह पत्रका अभिधेय है, पत्रका अर्थ है यह बात कैसे जानी जाय ? यदि कहो कि पत्रके शब्दोंक अनुकूल जो पत्र शब्दक प्रतिकूल न हो, इस प्रकारने वादी ने निवेदन किया इससे जाना जायगा कि वादीके द्वारा कहा गया अन्य अर्थ इस पत्रका अभिधेय है । तो उत्तरमें कहते हैं कि तब तो फिर इसी बुनियादपर प्रतिवादीके द्वारा कहा गया अर्थ भी पत्रका अभिधेय मान लेना चाहिए क्योंकि शब्दके अनुकूल वह

प्रतिवादी भी अर्थ लगा रहा है । जिन शब्दों में दो अर्थ बसे हैं ऐसा पत्र वादी ने उपस्थित कर दिया, अब उसमें प्रतिवादी जो अर्थ निकाल रहा है उस अर्थको भुटलाकर वादी अन्य अर्थका ही समर्थन करे तो उसपर प्राश्निक लोग यह निर्णय कैसे कर जायें कि जो वादी ने कहा वह अर्थ ठीक है ? प्रतिवादी ने जो समझाया है वह अर्थ भी तो उस पत्रसे निकलता है, उसे मान लीजिये ।

वादी के बताये जाने मात्रसे पत्रार्थत्वकी व्यवस्था बनानेकी असंगतता शकाकार कहता है कि जो प्रतिवादी अर्थ बता रहा है वह वादी के चित्त में नहीं है । वादी के चित्त में उस अर्थ के स्फुरित न होनेसे प्रतिवादी का बताया गया अर्थ पत्रका अर्थ न माना जायगा । तब तो उत्तर में पूछते हैं कि यह भी कैसे जाना जाय कि यह अर्थ वादी के चित्त में स्फुरित नहीं हुआ है ? यदि कहो कि वादी के चित्त में इस ही अर्थ का दर्शन हुआ है इस कारण उसकी बात मान ली जायगी तो यह तो बताओ कि वहाँ जो प्राश्निक लोग हैं, निर्णायक लोग हैं उनको क्या वादी का हृदय प्रत्यक्षभूत हो गया जिससे वे निर्णायक यह मान लें कि वादी का चित्र हमने खूब देना लिया और यही अर्थ वादी के चित्र में पड़ा हुआ है । यदि ऐसी बात हुई है तो हम यह समझेंगे कि ये सर्वज्ञ लोग बैठे हुए हैं वादविवाद का निर्णय करने के लिए । यह यहाँ के पंडित मनुष्य नहीं हैं । याने फिर ना प्राश्निक लोगों को सर्वज्ञ ही होना चाहिए और वे ही जान सकेंगे कि वादी के चित्त में यह बात समाई हुई है और तभी वे निर्णायक निर्णय देंगे । और, ऐसा अगर मान लेते हो कि सर्वज्ञ ही प्राश्निक हो सकेंगे और वे ही वादी के चित्त का प्रत्यक्ष करेंगे और बतावेंगे कि वादी के मन में यह अर्थ है तब तो प्रत्यक्षसे ही वादी और प्रतिवादी के अर्थों की सारता और असारता जान ली, फिर कुछ बताये बिना ही और सभा बनाये बिना ही सम्बन्ध लगाये बिना ही एकदम जय पराजय की व्यवस्था बना देवे । जब निर्णायक सर्वज्ञ बैठा है तब फिर तुरन्त ही वह क्यों न कह दे कि इसमें इसकी जय है इसकी पराजय है । फिर वहाँ जुटाव, रचना, विचार, युक्ति इसको क्या आवश्यकता है ? और यदि कहो कि वे प्राश्निक लोग सर्वज्ञ नहीं हैं तो फिर वे यह कैसे जान सकेंगे कि वादी के चित्त में इस अर्थ का तो स्फुरण हुआ और इसका स्फुरण नहीं हुआ है । यह अर्थ तो विराजमान है और यह नहीं इसका कैसे निश्चय करेंगे ? जैसे जिस जमीन को ही नहीं देखा वह यह कैसे कह सकेगा कि इस जमीन पर घड़ा है अथवा नहीं है ? जिसने कमरा ही नहीं देखा वह यह कैसे कह सकेगा कि इस कमरे में घड़ा है अथवा इस कमरे में घड़ा नहीं है ? इसी तरह जब निर्णायक असर्वज्ञ है और वह वादी के चित्त का साक्षात्कार नहीं कर सकता है तो वह कैसे निर्णय कर देगा कि वादी के चित्त में यह अर्थ बैठा है ? निर्णायक भी तो शब्दों को निरख निरखकर निर्णय की बात कह सकता है । यदि कहो कि यह वादी स्वयं ही तो अपना अर्थ कह रहा है कि मेरा वह अर्थ मन में है । यह अर्थ मन में नहीं है । उस वादी की बात सुनकर वे निर्णायक लोग भी निर्णय दे सकते हैं कि

के महामध्यस्थ बन गए देखो जिन निर्णायकोंने पहिले तो पत्रका अर्थ जाना नहीं और जो वादी और प्रतिवादी दोनोंकी सम्मतिसे जो चुने गए और वही वादी मौका पा कर निर्णायकोको कुछ समझा दे, पटा ले, और वहींपर अकस्मात् ही कुछ सम्मजनों का बुला लिया तो यह तो सब एक नाटकका रूप हो गया। पहिलेसे ही कही बदी बात बन गयी, फिर सम्मोके बीचमें और उन प्राश्निकोंके बीचमें विवाद करनेमें क्या लाभ रहा ? वह तो कोई निर्णयका साधन भी न रहा। यदि कहो कि भले ही वादी ने प्राश्निकोंको प्रतिपादन कर दिया मगर वह अर्थ तो पत्रके भी प्रतीत हो रहा। सो जो अर्थ पत्रसे प्रतीत हो रहा वह ही वे बसला रहे हैं। इसमें क्या दोष आया ? तब फिर यह पूछा जा सकता है कि वादी प्रतिवादांमेंसे एक वादी ही निर्णायक लोगोसे प्राश्निक लोगोसे पहिले उसीवादके सम्बन्धमें क्यों सम्मतिके ढंगसे बात करता है ? और प्राश्निक व निर्णायक लोग भी क्यों वादीकी बातचीतमें शामिल होते हैं। यदि कहो कि सम्म लोगोने ही वादीके कुछ नहीं सुना पत्रका जो अर्थ ध्वनित होता है वह अर्थ तो सम्मोकी दृष्टिमें है। तो उत्तरमें कहते हैं कि जैसे सभासदोंको दृष्टिमें वह अर्थ आया जो पत्रसे प्रतीत हुआ और सम्म लोग उस अर्थको मानते हैं तब तो प्राश्निकोंसे भी पहिले वादीके सम्बन्ध न बनाकर पत्रसे अर्थ जानकर वही अर्थ मानना चाहिए, क्योंकि पत्रसे अर्थ जैसे सम्म लोगोका प्रतीत हो जाता है उस ही प्रकार वही अर्थ प्राश्निकोंको भी प्रतीत हो जाता है। इससे यह पक्ष तो युक्त रहा नहीं कि पत्रदाताके वित्तमें जो अर्थ है वही पत्रका अर्थ है, और उसे वादीने जान रखा है। वादीके जान रखेका क्या विश्वास ? अब यदि दूसरे पक्षकी बात कहोगे कि वादीके मनमें ठहरे हुए अर्थका प्रतिवादीने जान कर लिया तो यह बात भी असंगत है कि प्रतिवादी वादीके मनको जानता तो नहीं है जिससे कि प्रतिवादी यह जान सके कि जो इस वादीके मनमें अर्थ बसा हुआ है वह ही अर्थ मेरे द्वारा निश्चित किया गया है। इससे यह दूसरा पक्ष भी असंगत है कि प्रतिवादी जान लेता है वादीके मनमें रहने वाले अर्थको। इसी तरह तीसरा पक्ष भी विचारणीय है, अर्थात् यह मानना कि जो अर्थ पत्रसे प्रतीत होता है वह वादीके वित्तमें जो बसा है वही है और इस बातको प्राश्निक लोगोंने जान लिया है, यह तीसरा पक्ष भी अशुभ नहीं बैठता। क्योंकि प्राश्निक लोगो व सम्म लोगो को भी इस बातके निश्चयका कोई उपाय नहीं है कि वे निश्चय कर सकें कि वादक अपने पत्रका वही अर्थ बसा हुआ है।

पत्रदाताके पत्रकी परीक्षाकी अन्तिम सीमासा—और भी सुनिये ! अब यह, बतलावो कि पत्रदाताका वह पत्र किस वचनरूप है ? क्या पत्रदाता के स्वपक्षके साधनको कहने वाला वचन है अथवा परपक्षके दूषणको बताने वाला वचन है ? या स्वपक्षका साधन और परपक्षका दूषण इन दोनोंको बताने वाला वचन है ? अथवा वह तब अनुभव वचनरूप है ? इन चार विकल्पोंमेंसे यदि आदिके तीन विकल्प कहते हो तो देखिये उस वादीको सभासदोंके आगे तीन बार उसका उच्चारण

प्रतिवादीने जो अर्थ बताया है वह वादीके वित्तमें नहीं है। और जो वादीने कहा वह स्फुरित है। तो इसपर यह सदेह हो जायगा कि प्रतिवादीने जो अर्थ निश्चित किया वह इसके मतमें है या न वह शब्द बोल रहा है कि यह मेरा अर्थ नहीं है, किन्तु मतमें अन्य अर्थ हो विद्यमान है जिसे मैं जानता हूँ क्या वह अन्य अर्थ है? यह निश्चय नहीं हो सकता, उसमें भी सन्देह हो जायगा इसलिए वादीके कहने मात्रसे यह अर्थ पान लेना चाहिए।

वादीके कहने मात्रसे पत्रार्थको निश्चय करनेकी असमीचीनता - वादी के कहने मात्रसे पत्रके अर्थका निश्चय बनाना एक घोखा भी हो सकता है, क्योंकि देखे जाते हैं ऐसे अनेक वादी कि ऐसा पत्र रचते हैं जिसमें कि अनेक अर्थ गमित हो जायें और वे यहिलेखे ही यह निर्णय बना लेते हैं कि यदि प्रतिवादी इस पत्रका यह अर्थ जानेगा कहेगा तो हम हम प्रकार दूसरा अर्थ बोलेंगे वह कहेंगे कि यह इस पत्र का अर्थ नहीं है, किन्तु यह है। यदि प्रतिवादी इस अर्थको जानेगा तब हम अन्य प्रकार कहेंगे। इस प्रकारका पहिलेसे मनमें निर्णय कर लेने वाले वादी, देखे जाते हैं इस कारण वादीके कवन मात्रसे पत्रके अर्थका निश्चय बनाना यह तो नीति नहीं है। अकारण कहता है कि वह वादी गुरु आदिकस पहिले निवेदन करता है और उसके बाद फिर प्राश्निक पुरुषोको गुरु आदिकों द्वारा भी उक्त-निश्चय होता है कि पत्रका यह अर्थ है, याने वह वादी पहिले गुरुजनोको बता आया और उसके बादमें गुरु अर्थ बोलता है और उससे फिर प्राश्निक लोग निश्चय कर लेते हैं उन गुरुवोंसे भी पूछ करके कि क्या यही अर्थ इस वादीने आपको बताया है और उन गुरु आदिकोंसे फिर वे विचारिक लोग सब अर्थका निश्चय करते हैं। समाधानमें कहते हैं कि यह भी बात सगत नहीं है, क्योंकि उस घटनामें भी अर्थात् उन्होंने गुरुसे कुछ निवेदन किया है और प्राश्निक लोग फिर उन गुरुवोंसे वादीके कहे हुए अर्थका निश्चय कर लें, हममें भी आशका दूर नहीं होती है, क्योंकि अनेक शिष्यके पक्षपातमें उन गुरुजनोंमें अन्य प्रकार बोलनेकी भी बात सम्भव हो सकती है। वे गुरुजन कहीं भीतराग आविष्ट तो नहीं हैं। जैसे वे हैं वैसे ही उसके गुरु भी हो सकते हैं। तो गुरु भी पक्षपातसे अन्यथा बोल दे कि ठीक है। जो वादी ऊपर रखा है यही अर्थ मुझे बताया है तो गुरुजनोंसे वादीने निवेदन किया और प्राश्निक लोग उन गुरुजनोंसे पूछकर निश्चय करके यह बात भी मुक्ति प्राप्त बड़ी है।

किसी भी ढंग आलसे वादीके अभ्युपगममात्रसे वादीवशित पत्रार्थकी मान्यताकी अयुक्तता - अकारण कहता है कि यदि वादी वादीकी प्रवृत्तिसे पहिले ही निश्चयिक लोगोसे यह कह दे कि देखिये मेरे पत्रका यह अर्थ है, इसमें यदि प्रतिवादी अन्य अर्थको बोल दे तो आपकी निवारण करना चाहिए और उसका निग्रह वादिक करना चाहिये। तो उत्तरमें कहते हैं कि इस प्रसंगमें जो कि वे बड़े खुसी मिली, अगर

के महामध्यस्थ बन गए देखो जिन निर्णायकोंने पहिले तो पत्रका अर्थ जाना नहीं और जो वादी और प्रतिवादी दोनोंकी सम्मतिये जो चुने गए और वहाँ वादी मौका पा कर निर्णायकोंको कुछ समझा दे, पटा ले, और वहींपर अकस्मात् ही कुछ लम्पजनों का बुला लिया तो यह तो सब एक नाटकका रूप हो गया। पहिलेसे ही कही वदी बात बन गयी, फिर सम्मोके बीचमे और उन प्राश्निकोंके बीचमें विवाद करनेमें क्या लाभ रहा ? वह तो कोई निर्णयका माघन भी न रहा। यदि कहो कि भले ही वादी ने प्राश्निकोंको प्रतिपादन कर दिया मगर वह अर्थ तो पत्रछे भी प्रतीत हो रहा। सो जो अर्थ पत्रसे प्रतीत हो रहा वह ही वे बखला रहे हैं। इसमें क्या दोष आया ? तब फिर यह पूछा जा सकता है कि वादी प्रश्नवादायेंस एक वादी ही निर्णायक लोगोसे प्राश्निक लोगोसे पहिले उसप्रवादके सम्बन्धमे क्या सम्मतिये ढगछे बात करता है ? और प्राश्निक व निर्णायक लोग भी क्या वादीकी बातचीतमे शामिल होते हैं। यदि कहो कि सम्म लोगोने वा वादोत्रे कुछ नहीं सुना पत्रका जो अर्थ ध्वनित होना है वह अर्थ तो सम्मोकी दृष्टिमे है। तो उत्तरमें कहते हैं कि जैसे ममानदोको दृष्टिमे वह अर्थ आया जो पत्रसे प्रतीत हुआ और सम्म लोग उस अर्थको मानते हैं तब तो प्राश्निकोछे भी पहिले वादोछे सम्बन्ध न बनाकर पत्रसे अर्थ जानकर वही अर्थ मानना चाहिए, क्योंकि पत्रसे अर्थ जैसे सम्म लोगोका प्रतीत हो जाता है उस ही प्रकार वही अर्थ प्राश्निकोकी भी प्रतीत हो जाता है। इससे यह पक्ष तो युक्त रहा नही कि पत्रदाताके चित्तमें जो अर्थ है वही पत्रका अर्थ है, और उसे वादीने जान रखा है। वादीके जान रखेका क्या विश्वास ? अब यदि दूसरे रक्षकी बात कहोगे कि वादीके मनमें ठहरे हुए अर्थका प्रतिवादीने जान कर लिया तो यह बात भी असंगत है कि प्रतिवादी वादीके मनको जानता तो नहीं है जिससे कि प्रतिवादी यह जान सके कि जो इस वादीके मनमें अर्थ बसा हुआ है वह ही अर्थ मेरे द्वारा निश्चित किया गया है। इससे यह दूसरा पक्ष भी असंगत है कि प्रतिवादी जान लेता है वादीके मनमें रहने वाले अर्थको। इसी तरह तीसरा पक्ष भी विचारणीय है, अर्थात् यह मानना कि जो अर्थ पत्रसे प्रतीत होता है वह दावा? चित्तमें जो बसा है वही है और इस बातको प्राश्निक लोगोंने जान लिया है, यह तीसरा पक्ष भी सही नहीं बैठता। क्योंकि प्राश्निक लोगो व सम्म लोगो को भी इस बातके निश्चयका कोई उपाय नहीं है कि वे निश्चय कर सकें कि वाद मनमें पत्रका वही अर्थ बसा हुआ है।

पत्रदाताके पत्रकी परीक्षाकी अन्तिम सीमासा—और भी सुनिये ! अब यह, चठलाओ कि पत्रदाताका वह पत्र कित वचनरूप है ? क्या पत्रदाता के स्वपक्षके साधनको कहते वाला वचन है अथवा परपक्षके दूषणको दवाने वाला वचन है वा स्वपक्षका साधन और परपक्षका दूषण इन दोनोंको बखाने वाला वचन है ? अथवा वह पत्र अनुभव वचनरूप है ? इन चार विकल्पोंमेंसे यदि आदिके तीन विकल्प कहते हो तो देखिये उस वादीको ममानदोके आगे तीन बार उसका उच्चारण

प्रतिवादीने जो अर्थ बताया है वह वादीके चित्तमें नहीं है । और जो वादीने कहा यह स्फुरित है । तो इसपर यह सदेह हो जायगा कि प्रतिवादीने जो अर्थ निश्चित किया वह इसके मनमें है या ? वह खूब बोल रहा है कि यह मेरा अर्थ नहीं है किन्तु मनमें अन्य अर्थ ही विद्यमान है जिसे मैं जानता हूँ क्या यह अन्य अर्थ है ? यह निश्चय नहीं हो सकता, समझ में भी सन्देह हो जायगा इसलिए वादीके कहने मात्रसे यह अर्थ पान लेना चाहिए ।

वादीके कहने मात्रसे पत्रार्थको निश्चय करनेकी असमीचीनता — वादी के कहने मात्रसे पत्रके अर्थका निश्चय बनाना एक घोषा भी हो सकता है क्योंकि देखे जाते हैं ऐसे बनेक वादी कि ऐसा पत्र रचते हैं जिसमें कि अनेक अर्थ सम्मिलित हो जायें और वे पहिलेसे ही यह निर्णय बना लेते हैं कि यदि प्रतिवादी इस पत्रका यह अर्थ जानेगा कहेगा तो हम इस प्रकार दूसरा अर्थ बोलेंगे वह कहेंगे कि यह इस पत्र का अर्थ नहीं है किन्तु यह है । यदि प्रतिवादी इस अर्थको जानेगा तब हम अन्य प्रकार कहेंगे । इस प्रकारका पहिलेने मनमें निर्णय कर लेने वाले वादी देखे जाते हैं इस कारण वादीके कथन मात्रसे अर्थका निश्चय बनाना यह तो नीति नहीं है । अन्धकार कहता है कि वह वादी गुरु आदिकसे पहिले निवेदन करणा है और उसके बाद फिर प्राश्निक पुरुषोंको गुरु आदिजनों द्वारा जो उत्तर-निश्चय होता है कि पत्रका यह अर्थ है, याने वह वादी पहिले गुरुजनोंको बता आया और उसके बादसे वही अर्थ बोलता है और उससे फिर प्राश्निक लोग निश्चय कर लेते हैं उन गुरुजनों ने पूछ करके कि क्या यही अर्थ इस वादीने बताया है और उन गुरु आदिकसे फिर वे विचारिक लोग उस अर्थका निश्चय करते हैं । समाधानमें कहते हैं कि यह भी वास्तविक नहीं है, क्योंकि हम घटनाओं में भी यथास्तु उन्होंने मुख्य निवेदन किया है । और प्राश्निक लोग फिर उस गुरुजनों वादीके कहे हुए अर्थका निश्चय कर लें, इसमें भी आशंका दूर नहीं होती है, क्योंकि आने शिष्योंके पदावाहने इन गुरुजनों के अर्थ प्रकार बोलनेकी भी बात सम्भव ही संभव है । वे गुरुजनों कही पीछेवाग नृपित्त तो नहीं है । जैसे वे हैं वैसे ही उनके गुरु भी हो सकते हैं । तो गुरु भी पक्षपादसे अर्थवाचन दे कि ठीक है । जो वादी कह रहा है यही अर्थ मुझे बताया है तो गुरुजनों बादमें निवेदन किया और प्राश्निक लोग उन गुरुजनों पूछकर निश्चय करदे तब बात ही सुनिश्चित नहीं है ।

किसी भी उक्त आशयसे वादीके अभ्युपगममात्रसे वादीदर्शन पत्रार्थकी सम्बन्धताकी अभ्युत्पत्ता — वास्तविक कहता है कि यदि वादी वादीकी प्रवृत्ति पहिले ही निश्चयित होतोय यह कह दे कि देखिये मैंने कहा यह अर्थ है, तबमें ही प्रतिवादी अन्य अर्थको न देना आशंका निवारण करना आदिजनों उसका अर्थ वादिक करना चाहिये । तो उक्तमें कहते हैं कि इस प्रसंगमें वादि के कहे अर्थों में भी अर्थ

निर्णय सम्भव नहीं है। पत्रपरीक्षाके सम्बन्धमें उद्देश्य, व्यवहार्यत्व, परिणाम हितपरक होना चाहिए, अन्य कुछ कहना व्यर्थ है।

अब इस परीक्षामुख ग्रन्थके अन्तमें परीक्षामुखसूत्रके रचयिता माणिक्यनन्दी आचार्य प्रपत्नी की हुई रचनाकी समाप्ति तथा अभिमानके परिहारको सूचित करते हुए कहते हैं—

परीक्षामुखमादर्शं हेयोपादेयतत्त्वयो ।

सविदे मादृशो घाल परीक्षादक्षवद्ध्यधाम् ॥१॥

ग्रन्थकार द्वारा ग्रन्थसमापनकी श्रीद्धत्यपरिहारगर्भित सूचना व ग्रन्थ की परीक्षामुखरूपता तथा आदर्शरूपता—हेय उपादेय तत्त्वके ज्ञानके लिए आदर्शरूप इस परीक्षामुखसूत्रकी मुक्त जैसे वालने परीक्षादक्ष पुरुषोंकी तरह रचना की है। परीक्षामुखका अर्थ क्या है ? परीक्षा नाम है तर्कका। परीक्षा शब्दमें दो शब्द पड़े हैं परि और इच्छा, परि उपसर्ग है जिसका अर्थ है कि सर्व ओरसे समस्त विशेषोंसे ईक्षाका अर्थ ईक्षण है, निरीक्षण करना। सर्व ओरसे समस्त विशेषताओंके साथ जहाँ पर अर्थका निरीक्षण किया जाता है उसे परीक्षा कहते हैं। और, उस परीक्षाका यह ग्रन्थ मुखरूप है। मुख होता है प्रवेशद्वार जैसे कि प्रवेश चाहने वाले पुरुषोंको जो कि ग्रन्थमें दर्शनशास्त्रमें, तत्त्वकी व्युत्पत्तिमें प्रवेश चाहते हैं उन पुरुषोंके लिए यह शास्त्र प्रवेशद्वार है। ऐसे तत्त्व व्युत्पत्ति में प्रवेश चाहने वालोंके लिए प्रवेशद्वार स्वरूप इस परीक्षामुख ग्रन्थको मैंने किया यह परीक्षामुखसूत्र आदर्श रूप है। आदर्शके धर्मका सद्भाव होनेसे यह सूत्र भी आदर्श है। आदर्श नाम दर्पणका है। जैसे कि आदर्श शरीरके अलंकार चाहने वाले पुरुषोंको स्पष्ट दिखा देता है उनके मुखपर जो शोभा है, आभूषण हैं उनको आदर्श स्पष्ट दिखा देता है। और, जो दिखा देता है कि उसमें यदि कुल विरूपक है, कुछ अनिष्ट है तो उसे वह छोड़ दे और उसमें यदि गुरुपक है तो उसे वह ग्रहण करे। इस रूपसे वह आदर्श स्पष्टनया शरीर शोभा चाहने वाले पुरुषोंको दिखा देता है और लोग करते भी हैं यही। इसी उद्देश्यसे दर्पणमें अपना मुख देखते हैं कि यदि कुछ कमी रह गयी हो कहीं कुछ विरूपकपना आ गया हो तो उसे दूर कर दें और वहीं शोभाके रूपमें अपने मुखको सजालें इसी भावसे दर्पणको देखा करते हैं। तो यह परीक्षामुखसूत्र उस दर्पणकी तरह ही आदर्श है कि इसके द्वारा तत्त्व निर्णय करके जो हेय तत्त्व है उसे छोड़ दे और जो उपादेय तत्त्व है उसे ग्रहण करले।

ग्रन्थरचनाकी प्रयोजकता—यहाँ कोई यह सोचे कि ऐसा शास्त्र किस लिए बनाया है आचार्यने ? तो उसका उत्तर मिलता है सम्विदे शब्दसे अर्थात् सम्यग्ज्ञानके लिए इस शास्त्रकी रचना आचार्यने की है। किनके ज्ञानके लिए ? उसका उत्तर दिया

करना चाहिए । जो गूढादप्रायः पत्र उपस्थित किया है, जिसमें कि पत्रदाताने अपने पक्षके साधनकी बात कही और पक्षके दूषणकी बात कही है एवं स्वपक्ष, साधन, परपक्ष दूषण दोनों ही बान कही है ऐसा ही पत्र वादीका तीन बार उच्चारण करके बताना चाहिए, क्योंकि उस पत्रमें भी तो विषमता है । कठिन पद है । गूढ पद है । और फिर यह बतलावो कि तीन बार उच्चारण करनेपर भी जब प्राश्निक लोगोंने प्रतिवादीने उसका अर्थ नहीं जाना, जैसा कि वादीका अभिप्राय है उस अर्थके अनुकूल नहीं जाना तो पत्रदाताका क्या होगा ? शकाकार उत्तरमें कहता है कि निग्रह होगा, क्योंकि अज्ञात नामका निग्रह स्थान ऐसा ही है कि तीन बार कहा जानेपर भी कष्ट-प्रयोगसे जोघ्न उच्चारणसे आदिक कारणोंसे परिषदके लोग यदि उस अर्थको न जानें तो वह अज्ञात नामका निग्रह स्थान है । उत्तरमें कहते हैं कि यह बात तो ऐसी हुई जैसे कि कोई पुरुष अपने वधके लिए राक्षसीको जगाये । देखो इसमें वादीका या प्रतिवादीका निग्रह किया इतनी ही बात नहीं किन्तु इस विधिसे तो परिषदके लोग प्राश्निक लोग सभीको ही अज्ञान सम्भव है । उन पत्रका अर्थ न जानें तो अज्ञान नाम का निग्रह फिर सभीको लग जाना चाहिए और फिर तत्त्वविचारकी बात ही क्या रही ? स्वपक्षसाधन और परपक्षदूषण करने वाले पत्रके प्रयोगसे ही तो स्वपक्ष-साधन परपक्षदूषण मान लिया जाता है, तो अर्थ समझनेकी तो कोई बात ही न रही, इतने मात्र प्रयोगसे स्वपक्षसाधन परपक्षदूषण मान लिया जानेपर फिर तो प्रतिवादीके किसी भी कथनकी अपेक्षा न करके ही सम्यक् लोग प्राश्निक लोग वादी और प्रतिवादीकी जय और पराजयकी व्यवस्था कर-डालें । इस कारण ये तीन विकल्प तो युक्त रहे वही कि पत्र जो है वह पत्रदाताके स्वपक्ष साधन वचनरूप है या परपक्ष दूषण वचन रूप है या स्वपक्षसाधन, परपक्षदूषण दोनों ही वचनरूप है ? अब यदि चतुर्थ पक्ष मानते हो, कि वह पत्र तो अनुमय वचनरूप है, न, उसमें स्वपक्ष साधनकी बात है और न परपक्ष साधनकी बात है तो उत्तरमें कहते हैं कि इससे तो वादीका निग्रह प्रसिद्ध ही हो गया, क्योंकि वादीने उस पत्रमें न तो अपने पक्षके साधनकी बात कही है और न परपक्षके दूषणकी बात कही है । इस कारण अनुमय वचन वाले पत्रको देने वाले वादीका निग्रह तो स्वयं ही सिद्ध हो गया ।

पत्रमीमासाका उपसंहारः । इस पत्र परीक्षामें विशेष बात कहनेसे क्या ? सीधी बात यह मान लेनी चाहिए कि वचन यद्यपि गूढ भी हो तो भी इतने तो स्पष्ट हो कि जिनमें प्राश्निक लोग उसका अर्थ लगा सकें और उसमें साधन दूषण दे सकें । अन्य प्रकारके छल करके, कई अर्थ विचारकर यह पहिले निर्धारण करलें कि प्रतिवादी यों कहेगा तो मैं यों बोलूंगा, उसे अन्यथा कर दूंगा । उन सब अभिप्रायोंसे कोई हिंसा की सिद्धि नहीं है । जिसने भी सत्त्वनिर्णय है उसका प्रयोजन यह है कि वास्तविक सत्त्वकी श्रद्धा करके और उसके अनुसार उपयोग बनाकर संसारके उसकट मेंट सिप जायें । वाद-विवादमें, जय-पराजयकी धुनमें केवल लौकिक उद्देश्य बनानेमें तो सत्त्व

निर्णय सम्भव नहीं है। पत्रपरीक्षाके सम्बन्धमें उद्देश्य, व्यवहार्यत्व, परिणाम हितपरक होना चाहिए, अन्य कुछ कहना व्यर्थ है।

अब इस परीक्षामुख ग्रन्थके ग्रन्थमें परीक्षामुखसूत्रके रचयिता माणिक्यनन्दी आचार्य अपनी की हुई रचनाकी समाप्ति तथा अभिमानके परिहारको सूचित करते हुए कहते हैं—

परीक्षामुखमादर्शं हेयोपादेयतत्त्वयो ।

सविदे मादृशो बाल परीक्षादक्षवद्ध्यधाम् ॥१॥

ग्रन्थकार द्वारा ग्रन्थसमापनकी औद्धत्यपरिहारंगभित सूचना व ग्रन्थ की परीक्षामुखरूपता तथा आदर्शरूपता—हेय उपादेय तत्त्वके ज्ञानके लिए आदर्शरूप इस परीक्षामुखसूत्रकी मुक्त जैसे बालने परीक्षादक्ष पुरुषोंकी तरह रचना की है। परीक्षामुखका अर्थ क्या है? परीक्षा नाम है तर्कका। परीक्षा शब्दमें दो शब्द पड़े हैं परि और इच्छा, परि उपसर्ग है जिसका अर्थ है कि सर्व ओरसे समस्त विशेषोंसे दीक्षाका अर्थ ईक्षण है, निरीक्षण करना। सर्व ओरसे समस्त विशेषताओंके साथ जहाँ पर अर्थका निरीक्षण किया जाता है उसे परीक्षा कहते हैं। और, उस परीक्षाका यह ग्रन्थ मुखरूप है। मुख होता है प्रवेशद्वार जैसे कि प्रवेश चाहने वाले पुरुषोंको जो कि ग्रन्थमें दर्शनशास्त्रमें, तत्त्वकी व्युत्पत्तिमें प्रवेश चाहते हैं उन पुरुषोंके लिए यह शास्त्र प्रवेशद्वार है। ऐसे तत्त्व व्युत्पत्ति में प्रवेश चाहने वालोंके लिए प्रवेशद्वार स्वरूप इस परीक्षामुख ग्रन्थको मैंने किया यह परीक्षामुखसूत्र आदर्श रूप है। आदर्शके धर्मका सद्भाव होनेसे यह सूत्र भी आदर्श है। आदर्श नाम दर्पणका है। जैसे कि आदर्श शरीरके अलंकार चाहने वाले पुरुषोंको स्पष्ट दिखा देता है उनके मुखपर जो शोभा है, आभूषण हैं उनको आदर्श स्पष्ट दिखा देता है। और, यो दिखा देता है कि उसमें यदि कुल विरूपक है, कुछ अनिष्ट है तो उसे वह छोड़ दे और उसमें यदि गुरुपक है तो उसे वह ग्रहण करे। इस रूपसे वह आदर्श स्पष्टनया शरीर शोभा चाहने वाले पुरुषोंको दिखा देता है और लोग करते भी हैं यही। इसी उद्देश्यसे दर्पणमें अपना मुख देखते हैं कि यदि कुछ कमी रह गयी हो कही कुछ विरूपकपना आ गया हो तो उसे दूर कर दें और सही शोभाके रूपमें अपने मुखको सजालें इसी भावसे दर्पणको देखा करते हैं। तो यह परीक्षामुखसूत्र उस दर्पणकी तरह ही आदर्श है कि इसके द्वारा तत्त्व निर्णय करके जो हेय तत्त्व है उसे छोड़ दे और जो उपादेय तत्त्व है उसे ग्रहण कर ले।

ग्रन्थरचनाकी प्रयोजकता—यहाँ कोई यह सोचे कि ऐसा शास्त्र किस लिए बनाया है आचार्यने? तो उसका उत्तर मिलता है सन्निवेद शब्दसे अर्थात् सम्यग्ज्ञानके लिए इस शास्त्रकी रचना आचार्यने की है। किनके ज्ञानके लिए? उसका उत्तर दिया

है कि जो मुक्त सरीखे बातें हैं, भ्रम हैं उनके ज्ञानके लिए यह शास्त्र रखा है । इसी आचार्यने अपनी उद्धृताका परिहार किया है । जो पुरुष मेरे समान भ्रम प्रज्ञा वाले हैं उनको हेतु उपादेय स्वके सम्यग्ज्ञान करानेके लिए यह शास्त्र रखा गया है । किं तरह ? परीक्षादसोंकी तरह । जैसे कि परीक्षादस पुरुष महापुरुष धुरन्धर आचार्य अपने ही समान शिष्योंको ध्युत्पन्न करनेके लिए उनके सम्यग्ज्ञानकी रचते और वृद्धि करनेके लिए विशिष्ट शास्त्र रचते हैं तो समी प्रकार मैंने भी इस ग्रन्थको बनाया है ।

अनल्पप्रज्ञ होनेपर भी ग्रन्थकर्ताका श्रौद्धत्य परिहारपरक वचन—यह प्रकाशक कहता है कि यह बात तो कुछ विरुद्ध जैसी जघ रहो है । जो अल्पप्रज्ञ-हों, जिनकी बुद्धि भ्रम है वे परीक्षादस आचार्योंकी तरह ऐसे ग्रन्थोंको कैसे बना सकते हैं । और, प्रारम्भ किए हुए ऐसे विशिष्ट शास्त्रको कैसे समाप्त कर सकते हैं ? इस श्लोक में कहा यह गया है कि मुक्त सरीखे जो भ्रमबुद्धि वाले लोग हैं उनके ज्ञानके लिए परीक्षादस चतुर जैसे आचार्योंकी तरह यह ग्रन्थ बनाया है । तो इसमें विरोध जघ रहा कि भ्रमप्रज्ञ वाले परीक्षादसोंकी तरह ग्रन्थ कैसे बना सकते हैं ? अथवा ग्रन्थ बनाना प्रारम्भ करें तो उसका नियंत्रण याने विधिपूर्वक समाप्ति तक निमाना कैसे कर सकते हैं ? और, यदि ऐसे परीक्षादस महान आचार्योंकी तरह ग्रन्थ बनायें अथवा प्रारम्भ किए हुए ऐसे विशिष्ट ग्रन्थोंको समाप्त कर सकें तो फिर उनको भ्रमबुद्धि कैसे कहा जा सकता है ? इसमें तो परस्पर विरोधकी बात जाती है । समाधानमें कहते हैं कि यह भी बात शकामें न रखनी चाहिए । क्योंकि ग्रन्थकारने तो अपनी उद्धृताका परिहारमात्र ही दिखाया है । वे आचार्य समर्थ थे । माणिक्यनन्दी आचार्य जिन्होंने परीक्षामुखसूत्र ग्रन्थ रखा है, वे भ्रम बुद्धि वाले न थे । और, परीक्षादसोंकी तरह इस न्यायसूत्र की प्रमत्त कृतिकी व्याख्या करनेमें अपने मुल्लखे ऐसी ही बात कह सकते हैं जिसमें उद्धृताका परिहार हो । तो यहाँ ग्रन्थकारने इन शब्दोंको कहकर अपनी भ्रमकारताका परिहार किया है ? उनमें विशेष बुद्धि थी, यह बात जो उनके विशिष्ट शास्त्ररूप कार्यकी उपलब्धिसे ही निश्चित हो जाती है । ऐसे स्रष्टुक्तिक साधनिक ग्रन्थ जैसी कुञ्जोकी यहूत प्रकाशित रूपसे बनाया है, इसमें महान ग्रन्थ पात्र बहु उपलब्ध है । इससे ही यह सिद्ध होता है कि आचार्य महाशयको इस विषयका बहुत बड़ा ज्ञान था इसलिये यह शक नहीं की जा सकती कि वह स्वयं रचयिता भ्रमबुद्धि वाले थे । यह विशिष्ट ग्रन्थ इनकी अद्भुत बुद्धिका परिचय करा रहा है । विशिष्ट कार्य किसी साधारण कर्मसे सम्भव नहीं हो सकता, ऐसा अत्यन्त परिपूर्ण ग्रन्थ भ्रम बुद्धि वाले आचार्यसे सम्भव नहीं हो सकता ।

ग्रन्थकर्ता व ग्रन्थावधारिताके अनल्पप्रज्ञत्वके प्रकाशका शब्द—
उद्धृति—अथवा इस ही श्लोकमें आदयो शब्दः इस शब्दके दोन एक उद्देश्यकार शब्द
लिखे जाय तो शब्दार्थ बहु निकलेगा कि आदयो शब्दों से ही यह सिद्ध होता है

है, महान पञ्जाके धनी हैं उन पुरुषोंके हेय उपादेय तत्त्वका ज्ञान करनेके लिए मैंने इस शास्त्रको रचा है, जैसे कि परिक्षादक्ष महान आचार्य हेय उपादेय तत्त्वके ज्ञानके लिए ग्रन्थ रचते हैं। परीक्षादक्ष पुरुष जैसे परिक्षादक्ष लोगोंके लिए विशिष्ट शास्त्रोंको रचते हैं इसी प्रकार अनल्प बुद्धि वाले मैंने अनल्प बुद्धि वाले लोगोंके हेय उपादेय तत्त्वज्ञान के लिए इस ग्रन्थ को रचा है। अब शकाकार कहता है कि यह ग्रन्थ यदि बहुत बड़े बुद्धिवाले विद्वान पुरुषोंके सम्यग्ज्ञानके लिए रचा है तो सब वे बहुत तीक्ष्ण बुद्धिवाले हैं तो उनको ज्ञान स्वतः ही सम्भव है। उनके लिए इस शास्त्रका रचना भी व्यर्थ है, जब कि यह कहा जा रहा है कि मुझ अनल्पप्रज्ञने अनल्पप्रज्ञ विद्वान महापुरुषोंके सम्यग्ज्ञानके लिए यह ग्रन्थ रचा, तो जब वे महान बुद्धिके धारी हैं तो उनको सम्यग्ज्ञान होना स्वतः ही सम्भव है, फिर उनके प्रति शास्त्रों की रचना करना व्यर्थ ही है। समाधानमें कहते हैं कि ऐसी शक्ती न करना चाहिए क्योंकि उन पुरुषोंको जिनमें कि हम यहाँ अनल्पप्रज्ञाका सद्भाव बता रहे हैं, इस सूत्रग्रन्थके अर्थके ग्रहणमें ही उक्त विशेषणको लगाया जा रहा है। और ऐसा ही यहाँ कहनेका भाव है जिससे कि यह अर्थ ध्वनित होता है कि जैसे मैं इस ग्रन्थके करनेमें विशिष्ट बुद्धि वाला हूँ, उसका ध्यानकार हूँ उसी प्रकार इस सूत्रके अर्थके ग्रहण करनेमें जो विशिष्ट बुद्धि वाले हैं ऐसे महान बुद्धि वाले पुरुषोंके लिए यह शास्त्र रचा है अर्थात् महान बुद्धिके कहनेसे यह अर्थ लेना है कि इस ग्रन्थके अर्थके ग्रहण करनेमें जिनको बुद्धि महाव है उन पुरुषोंके लिए यह शास्त्र रचना की गई है, परन्तु जो पुरुष अन्य शास्त्रोंके द्वारा हेय उपादेय तत्त्वके स्वरूपकी भली भाँति जान लेते हैं उनके लिए यह सूत्र नहीं रचा ऐसा ज्ञय लेना।

ग्रन्थाव्ययन करके कल्याणलाभ प्राप्त करनेमें ग्रन्थकर्ताके प्रति वास्तविक भक्ति—इस ग्रन्थमें आचार्यदेवने तत्त्वपरीक्षाके साधनका पहिले भक्ति प्रकार वर्णन किया है। इस समस्त वर्णनको जानकर और इससे परीक्षा करनेकी युक्ति समझकर हम तत्त्वके स्वरूपका निर्णय करें और तत्त्व स्वरूपका विगुण्य करके हम उसके अनुसार चलें। जैसे कि मयरा उदात्त अग्नि स्वरूपसे उत्पादव्ययधोत्व वाले हैं सत् होनेमें पमेय होनेसे आदिक युक्त्या द्वारा निर्णय करने कि सत्त्व इस प्रकार स्वतन्त्र है तो हम ऐसा ही उपयोग बताकर स्वतन्त्र दृष्टि करके अपने जो शास्त्रपक्षों दृष्टाये और इस अकल्याणमय जगतसे छूटकर अपने शास्त्रस कल्याणमय ग्रहणदको पायें। ऐसे ही शुभ पुरुषार्थके लिए दर्शनशास्त्रके द्वारा वस्तुस्वरूपकी परीक्षा की जाती है इसीलिए अथ प्राणिनोपर कल्याण करके आचार्यदेवो इस मुक्ति-पथक कुञ्जीरूप न्यायसूत्रकी रचना की है। अब हम उनका इस कल्याणमय परिणामो लाभ उठाये यही हमारी उनके प्रति वास्तविक भक्ति है।

